

Retrospekcja i aktualizacja – „manewry” wokół głowy św. Wojciecha u schyłku XV wieku¹

Wywyższona na ogołoconym z liści drzewie, odcięta głowa św. Wojciecha góruje nad resztą ciała w zagadkowej kompozycji, która w roku 1494 stała się przedmiotem ostentacyjnego odwzorowania. Rolę pierwowzoru odegrała jedna z kwater Drzwi Gnieźnieńskich (kwatery XV), których datowanie zamyka się na ogół w ostatniej tercji XII wieku² [il. 1]. Ich jawne przywołanie było istotnym aspektem projektu nowego relikwiarza przeznaczanego na czaszkę świętego patrona, zamówionego przez gnieźnieńską kapitułę katedralną u poznańskiego złotnika Jakuba Bartha [il. 2, 3]³. Z woli fundatorów rytowany cykl przed- i pośmiertnych dziejów św. Wojciecha obiegał złotą puszkę na planie ośmioboku o nieznacznie wysklepionej, kameryzowanej kopule z hagioskopią. Zaginiony oryginał relikwiarza reprezentuje galwanoplastyczna kopia wykonana w roku 1914 ze złoczonego srebra, należąca do zbiorów Muzeum Sztuk Użytkowych w Poznaniu, a także archiwalna dokumentacja fotograficzna.

Przedmiotem moich dociekań będzie znalezienie zarówno samego przywołania wybranych wątków paradygmatycznej „legendy spiżowej”, jak i pewnego intrygującego odstępstwa, którego dopuszcza się dzieło Bartha. Znaczącą modyfikacją projektu z roku 1494 było zestawienie wiernie zacytowanej sceny ekspozycji głowy i korpusu męczennika z rzadkim typem jego wizerunku umieszczonym na sąsiedniej ścianie puszki, gdzie ten sam bezgłowy korpus świętego przedstawiono,

jak stojąc w szatach pontyfikalnych, własnoręcznie prezentuje brakującą część ciała [il. 4]. Poniższy tekst ma za zadanie wypróbować jedną z możliwych dróg interpretacji tego zabiegu w kontekście całego przedsięwzięcia artystycznego.

- 1 Artykuł powstał przy częściowym wykorzystaniu materiału przedstawionego przeze mnie podczas warsztatów *Moving Body Parts: Their Transcendence of Time and Space in Pre-Modern Europe*, które odbyły się w dniach 11–12 IV 2014 r. w Monachium. Za możliwość uczestniczenia w tym wydarzeniu dziękuję organizatorom, Dr. Urte Krass oraz p.d. Dr. Romedio Schmitz-Esserowi. Rezultaty badań zainspirowanych tematem konferencji posłużyły ponadto jako punkt wyjścia do napisania jeszcze jednego artykułu, w którym nacisk został położony na inny problem, zatytułowanego *The Threefold Movement of St Adalbert's Head* (tekst złożony do druku w czasopiśmie „Mediaevistik”). Wyrazy wdzięczności za pomoc w badaniach kieruję w stronę mojego promotora, Profesora Marka Walczaka, a także pod adresem Doktora Piotra Pokory, Profesora Zenona Piecha, Profesora Tomasza Węclawowicza oraz Ewy Kozackiewicz. Podziękowania za zgodę na publikację fotografii składam Panu Jiřiemu Davidowi z Muzeum Brněnska.
- 2 Stan badań i bibliografię zob. Stróżyk 2011. Moje wątpliwości związane z zaprezentowaną przez autora „hiperkrytyczną” oceną dociekań historycznoartystycznych zawarłam w recenzji tej istotnej publikacji (zob. Sitek 2012). Odrębne studium skoncentrowane na ostatnich pięciu kwaterach Drzwi Gnieźnieńskich, analizowanych jako przykład cyklu translacji św. Wojciecha, zaproponowała ostatnio Julia Ricker (zob. Ricker 2013, s. 145–176).
- 3 Podstawowa literatura przedmiotu została zestawiona w hasłach katalogowych: Kat. wyst. Kraków 2010, nr kat. 95, s. 184–185 (R. Sobczak-Jaskulska, *Relikwiarz na głowę św. Wojciecha – kopia galwanoplastyczna*); Sikorska 2010, nr kat. I.10, s. 239–240. Najobszerniejszy materiał ilustracyjny znajduje się w *Katedra gnieźnieńska* 1970, t. 2, il. 295–304. Źródła dotyczące fundacji zob. AC 1, nr 2330, 2336, 2343, 2359, 2381, 2410, 2428–2431, 2433–2434, 2448; ARP 2, nr 1581, 1586 (cyt. w: *Katedra gnieźnieńska* 1970, t. 1, Aneks I, nr 5–5a). Wskazówki bibliograficzne dotyczące Bartha i poznańskiego środowiska złotniczego zob. Bochnak, Pagaczewski 1935; Dolczewski 2000, s. 8.

1
2



3
4



1 Drzwi Gnieźnieńskie, fragment, katedra gnieźnieńska (wg Labuda A.S. 1998, s. 155–156)

2 Jakub Barth, relikwiarz na głowę św. Wojciecha, obecnie zaginiony (fot. archiwalna wg Sikorska 2010, il. 14 do nr kat. 1.10)

3 Jakub Barth, relikwiarz na głowę św. Wojciecha, kopia galwanoplastyczna, fragment, Muzeum Narodowe w Poznaniu – Muzeum Sztuk Użytkowych, nr inw. Rm 3 (wg *Katedra gnieźnieńska* 1970, t. 2, il. 302 do nr kat. 196)

4 Jakub Barth, relikwiarz na głowę św. Wojciecha, kopia galwanoplastyczna, fragment, Muzeum Narodowe w Poznaniu – Muzeum Sztuk Użytkowych, nr inw. Rm 3 (wg *Katedra gnieźnieńska* 1970, t. 2, il. 303 do nr kat. 196)

Ciągłość czy retrospekcja?

Puszka na głowę św. Wojciecha funkcjonuje w literaturze przede wszystkim jako przykład ciągłego trwania, przedłużonego w roku 1494 dzięki odtworzeniu jej pierwotnej ośmiobocznej formy w tym samym materiale⁴. Podstawą takiego przekonania stał się sporządzony 10 września 1493 roku rejestr złota przeznaczanego na nową oprawę czaszki patrona, wyszczególniający ośmioboczną blaszkę i osiem wydrążonych czy też przedziurawionych (*cavate*) płytek, wraz z taką samą liczbą kolumnienek⁵. Ignacy Polkowski rozpoznał w nich pozostałości hipotetycznej starszej wersji relikwiarza⁶. W rezultacie powołano do istnienia modelowy egzemplarz średniowiecznego „dzieła procesualnego”, które podlegało niekończącej się renowacji/aktualizacji, a ponadto obdarzone było statusem relikwii *per contactum*⁷. Powstanie relikwiarza najczęściej łączone jest z początkami samodzielnego kultu partykuły w XII wieku, zaś do uwzględnienia przez Joannę Sikorską opcji około roku 1200 doprowadziła analiza formalna, zastosowana do treści przytoczonego wpisu w aktach kapituły⁸. To późniejsze datowanie pozwoliło badaczce „zaryzykować przypuszczenie”, że dekoracja pierwszej puszek mogła nawiązywać do istniejącego już wówczas cyklu Drzwi Gnieźnieńskich⁹. Tym samym ikonografia nowego relikwiarza zawierałaby podwójne nawiązanie, powtarzając program poprzednika, który z kolei miałby cytować „legendę spiżową”.

Istnieją jednak powody, by wiarę w podobną reinkarnację poddać w wątpliwość i przeanalizować tę kwestię raz jeszcze. Po pierwsze, określenia w aktach kapituły, za pomocą których odnoszono się do głowy św. Wojciecha w półwieczu poprzedzającym realizację Bartha, konsekwentnie powtarzają schemat *caput – cum – infula*, którego typową denotację stanowią obiekty w formie hermy¹⁰. Oczywiście zbyt ryzykowne byłoby budowanie argumentacji wyłącznie na podstawie fragmentarycznie poznanej średniowiecznej praktyki językowej. Jak wiadomo, termin *caput* bywał odnoszony zarówno do opakowania, jak i do zawartości – zresztą nie bez związku z ich „zlewaniem się” w jedno podczas praktyk kultowych. Konstrukcja niektórych wpisów w aktach kapituły wskazuje, że desygnat stanowiła sama czaszka, np. *caput b. Adalberti in argento inclusum deaurato* (1481)¹¹. Innym

razem „głową” nazwano możliwy do identyfikacji, zachowany do dzisiaj, relikwiarz puszkowy o niepewnym przeznaczeniu (1507)¹². Tymczasem jednak znane mi deskrypcje dzieła Bartha odróżniają głowę świętego patrona od jej pojemnika – szkatuły, kapsuły czy tabernakulum¹³. Puszkową interpretację słowa *caput* swobodnie stosują Maria Starnawska oraz Joanna Sikorska. Wyjaśniając obecność infuły wieńczącej ośmioboczne pudełko, Sikorska odwołuje się do zwyczaju mocowania wotów i aplikowania biżuterii niezależnie od rodzaju relikwiarza¹⁴. Addytywny charakter

4 Zob. osobną notę katalogową wraz z zebraną bibliografią na temat nieistniejącego pierwszego relikwiarza puszkowego przeznaczonego na czaszkę św. Wojciecha: Sikorska 2010, kat. II.1, s. 272–273.

5 AC 1, nr 2410: [...] *Dni [...] conspexerunt aurum ecclesie, quod datum est pro capite s. Adalberti, et invento eodem integro viceversa sigillatum ad reservandum dederunt vener. dno Iohanni Przesieczski, canonico et fabricatori ecclesie. Item regestrum auri: lamina octogona, que debent esse pro basi sive fundamento capitis s. Adalberti; item VIII tabule cavate, que debent esse loco parietum; item VIII colonne intermedie, quarum una solum habet imaginem perfectam cum clipeo; item una imago pontificalis cum infula, curvatura et libro conflata; item tres imagines eciam conflatae sine capitibus et manibus; item monile iam perfectum, in quo est zaphirus cum II amatistis et III perlis, que tamen gemme non debent computari ad pondus auri.*

6 Polkowski 1874, s. 101.

7 Zob. Hahn 2012, s. 126.

8 Sikorska 2010, s. 66–67.

9 Ibidem, s. 97.

10 Obiekt figurujący w kolejnych inwentarzach to: *caput beatissimi patroni nostri b. Adalberti argento inaurato cum infula gemmata circumdispositum* (r. 1455; zob. AC 1, nr 1839); *caput batissimi Adalberti patroni cum lapidibus zaphiry octo [...]. Item infula eiusdem capitis b. Adalberti cum lapidibus zaphiry viginti uno* (r. 1468; zob. ibidem, nr 2001); *caput s. Adalberti cum infula antiqua* (r. 1474; zob. ibidem, nr 2112); *caput s. Adalberti [...] cum corona* (r. 1479; ibidem, nr 2186); *caput s. Adalberti, cum cortina* (r. 1480; zob. ibidem, nr 2210). Zastanawiające jest użycie w dwóch ostatnich wpisach rzeczowników *corona* i *cortina*. Pierwszy z nich mógł w szczególności funkcjonować w kolokacji *corona praesulum*, oznaczając mitrę biskupią (zob. Sleumer 1926 [2011]). Bardziej karkołomne wydaje się wiązanie z infułą terminu *cortina*, który może oznaczać różne rodzaje zasłon, a także m.in. sklepienie czy baldachim. Sekwencja określeń *infula antiqua – corona – cortina* dopuszcza rozmaite interpretacje. Taki układ mógł stanowić rezultat przygodnych decyzji leksykalnych, ale także ślad jakichś niebanalnych donacji ku ozdobie relikwiarza, czy wreszcie świadectwo zużycia „starej” infuły (1474), o której właściwą następczynię postarano się dopiero w r. 1481 (zob. AC 1, nr 2234), w międzyczasie wyposażając świętego biskupa w mniej standardowe nakrycie/a głowy. Przykładów zastosowania deskrypcji *caput cum infula* na oznaczenie relikwiarza hermowego mogą dostarczyć inwentarze skarbcza katedry praskiej, w tym także te dotyczące oprawy „konkurencyjnej” głowy św. Wojciecha (zob. Podlaha, Šittler 1903, Inv. I/1354, č. 29; Inv. II/1355, č. 3; Inv. VI/1387, č. 3, oraz niżej, przyp. 92).

11 AC 1, nr 2234.

12 Ibidem, nr 2659; zob. także niżej, przyp. 24.

13 W analizowanych źródłach pojawiają się następujące określenia: *scatula capitis s. Adalberti* (ibidem, nr 2430, 2431), *capsula* (ibidem, nr 2429; ARP 2, nr 1581), *capsa* (AC 1, nr 2676), *tabernaculum* (ibidem, nr 2433, 2765, 2831, 2848), *reservaculum aureum alias scatula* (ibidem, nr 2448), *scatula* (ibidem, nr 2700), *archa* (ARP 2, nr 1586).

14 Sikorska 2010, s. 211–212.

insygnium mógłby potwierdzać spis z roku 1468, w którym *caput* i *infula eiusdem capitis b. Adalberti* zostały zinwentaryzowane jako dwie kolejne pozycje¹⁵. Z drugiej strony, warto przypomnieć o genezie typu relikwiarza hermowego związanej z funkcją „stojaka” do prezentacji kosztownych darów (w rodzaju koron wotywnych)¹⁶.

Wracając do głównego nurtu rozważań, podstawowe zastrzeżenie, jakie należy wysunąć wobec koncepcji późnośredniowiecznego remake’u, wiąże się z bardziej precyzyjnymi zapiskami z lat 1455 i 1481¹⁷. Te zaś nie pozostawiają wątpliwości, że wcześniejsza osłona głowy była obiektem srebrnym złoconym – nie mogąc tym samym dostarczyć fragmentów z czystego złota ujętych w rejestrze z 10 września 1493 roku. Wykaz ten, uzupełniony wcześniejszą notatką z 6 marca, zdaje się obejmować elementy różnej proveniencji, w tym prawdopodobnie pewną porcję kruszcu sprowadzoną z Gdańska¹⁸. Co więcej, spis pozwala jedynie wnosić, że wyszczególnione fragmenty „mają być” częściami konstytutywnymi relikwiarza. Niewykluczone zatem, że w ten sposób wyliczono półprodukty, które mogły powstać chociażby w wyniku przerwanej realizacji wcześniejszego projektu, by ostatecznie po jego zmianie ulec komisyjnemu przetopieniu¹⁹. Przyjęcie konkurencyjnej teorii, zakładającej wtórne wykorzystanie konforemnego naczynia, prowokuje natomiast pytania: czym była tajemnicza szczerozłota puszką, droższa niż ówczesne oprawy czaszek patronów królestwa? Czy nie udałoby się wpleść jej w słabo zbadaną historię relikwii św. Wojciecha? Zawsze pozostają przecież spekulacje na temat dawniejszych osłon głowy świętego, włącznie z podejrzeniem istnienia więcej niż jednego naczynia służącego do jej przechowywania, transportu i eksponowania – choć analizowane źródła nie dostarczają dowodów odnośnie do tego tematu²⁰. Wyobrażnię może pobudzać przykład węgierskiego relikwiarza św. Władysława, spornie datowanego na drugą połowę XIV lub pierwszą ćwierć XV wieku²¹. Badacze dopuszczają możliwość, że umieszczona wewnątrz hermy właściwa oprawa czaszki – puszką zwieńczona dwoma krzyżującymi się taśmami złotniczymi ujmującymi kalotę – mogłaby stanowić naśladownictwo wzmiankowanej w źródłach *theca capitis* z końca XII wieku.

Status ontyczny starszej ośmiobocznej kapsuły na głowę św. Wojciecha okazuje się

jednak zbyt niepewny, by upatrywać w niej impuls, który miał być rozstrzygający dla profuzji relikwiarzy puszkowych w Polsce poczynając od XV wieku²². Mniej ryzykowne byłoby ujęcie całego szerokiego zjawiska jako tła dla decyzji kapituły gnieźnieńskiej o zastąpieniu puszką hipotetycznej hermy. Nie ma tu miejsca, by szerzej analizować konkurencyjną teorię „dzieła pierwszego”, której przedmiotem jest dwunastoboczny pojemnik na głowę św. Stanisława z drugiej ćwierci XV stulecia²³. Realizacja Bartha nie była też pozbawiona precedensów na terenie Wielkopolski i w samym Gnieźnie, gdzie relikwiarze typu puszkowego zamawiano już około roku 1480²⁴. Nie mając wglądu w założeń transferu *modi operandi* w późnośredniowiecznej metropolii gnieźnieńskiej, warto wspomnieć o jego ogólnych uwarunkowaniach – roli kancelarii królewskiej jako kuźni kadr i „trampoliny” do tytularnego prymasostwa, a także faktycznym prymacie kreatywnego otoczenia biskupów krakowskich w Kościele i Królestwie Polskim²⁵. Płynnej transmisji idei służyła niewątpliwie „polilokacja” kanonikatu, którego przedstawiciele zasiadali równocześnie w kilku kapitułach. Osoby zaangażowane w fundację wielkopolskich relikwiarzy puszkowych (w tym także Wojciechowego) łączyły powtarzające się aspekty biografii: byli to świetnie wykształceni kanonicy, działający w otoczeniu czołowych osobistości życia publicznego, związani z Akademią Krakowską, a po uzyskaniu prebendy gnieźnieńskiej aktywni w pracach na rzecz kapituły²⁶.

Światłym fundatorom puszek łatwo więc można przypisać wycucie aury dawności, jaką miałyby roztaczać ten typ, dla którego okres rozkwitu w skali Europy zamykał się w przedziale czasowym od końca XI do połowy XIII wieku. Spekulacje dotyczą też historycznego związku kopułowej formy puszek z transportem bizantyńskich relikwii głowy, czy też splatania się symboliki kopuły i budowli centralnej, w szczególności rotundy *Anastasis*, z symboliką czaszki²⁷. Problem w tym, że wciąż nie został znaleziony klucz do zrozumienia fenomenu „spóźnionych” relikwiarzy puszkowych w Małopolsce i Wielkopolsce. Niewiadomą pozostaje jego ewentualny programowy charakter, jak również proporcje, w jakich uzus mieszał się z jednoznaczowymi, na ogół nieudokumentowanymi okolicznościami.

Powtórzenie i przesunięcie

W przypadku gnieźnieńskiej puszki z roku 1494 zachował się kontrakt zobowiązujący złotnika do przestrzegania instrukcji kapituły w zakresie detali dekoracji²⁸. Rezultat zdradza retrospektywny manewr zlecniodawców, którzy powtórzyli i zarazem przetworzyli raz już zastosowaną linię argumentacji wizualnej. Nawiązania kompozycyjne Bartha do kwater Drzwi Gnieźnieńskich, przy jednoczesnej aktualizacji języka formalnego, są ewidentne także po uwzględnieniu powtarzalnych schematów (*core images*) charakterystycznych dla cyklu hagiograficznego jako zjawiska artystycznego²⁹. Należy zastanowić się jednak nad

kolejnym twierdzeniem, według którego seria ośmiu grawerunków stanowi selektywną „kompresję” programu drzwi, a nie skromniejszy wariant standardowego średniowiecznego doboru scen z życia św. Wojciecha³⁰. Druga część tej tezy nie jest do końca weryfikowalna wobec – frapującego skądinąd – niedostatku porównywalnych dzieł poświęconych świętemu. Rozproszone pozostałości wczesnej ikonografii męczennika zawieszone są w próżni, przypominając o niedostępnej dziś tradycji obrazowej³¹. Czysta możliwość istnienia nieodkrytych wizerunków, które mogły być znane i kształtować wyobraźnię gospodarzy katedry gnieźnieńskiej pod koniec XV wieku, nie neutralizuje jednak faktycznie

15 AC 1, nr 2001.

16 Hahn 2012, s. 117.

17 Zob. wyżej, przyp. 10, 11.

18 Zapis ten jednak nie jest zbyt klarowny: *Item dni [...] facto computo de singulis rebus ecclesie, reliquiis sacris et signanter capite s. Adalberti, [...] item duobus calicibus aureis necnon auro pro implicacione dicti capitis s. Adalberti cum III peciis, eciam de Gdano portato, et insuper lapidibus et gemmis [...]*. (zob. AC 1, nr 2381).

19 ARP 2, nr 1581.

20 Równoległe użycie trzech pojemników, w tym dwóch wspólnych relikwiarzy puszkowych, jest za to udokumentowane w odniesieniu do głowy św. Stanisława (zob. Czyżewski 2008, s. 247).

21 Obecnie w skarbcu katedry w Győr (zob. Montgomery, Bauer 2002; Wetter 2011, s. 66–80).

22 Por. Sikorska 2010, s. 66, 69. Opracowana przez Joannę Sikorską monografia relikwiarzy puszkowych w Polsce zawiera aktualny stan badań i bibliografię zagadnienia.

23 Trzeba zaznaczyć, że piętnastowieczny srebrny relikwiarz puszkowy na głowę św. Stanisława nie był najwcześniejszym przykładem tego typu ofiarowanym katedrze krakowskiej, o czym informuje *Inwentarz 1563* [1979], s. 9. Znacznie wcześniej mógł powstać dziesięcioboczny relikwiarz św. Andrzeja, przekazany przez Zbigniewa Nasiechowskiego z Nasiechowic, archidiacona krakowskiego w latach 1389–1411 (zob. Sikorska 2010, kat. II.2, s. 273–274; na temat fundatora zob. Mosingiewicz 1988, s. 170–175; por. Łętowski 1852, s. 365). Jego donacja wyprzedziła trzy kolejne, których wzajemne relacje czasowe badacze rekonstruują przede wszystkim poprzez wartościowanie ich rangi. Były to: dwunastoboczny relikwiarz fundacji Zofii Holszańskiej, królowej w latach 1422–1461 (zob. Czyżewski 2003, s. 27–28; Sikorska 2010, nr kat. I.16, s. 246–248), dziesięcioboczny relikwiarz św. Floriana fundacji kardynała Zbigniewa Oleśnickiego, zm. w r. 1455 (zob. Sikorska 2010, nr kat. II.3, s. 274) oraz dwunastoboczny relikwiarz św. Korduli fundacji Jana Wieniawy z Lgoty, zwanego Elgotem, zm. w r. 1452 (zob. ibidem, nr kat. II.4, s. 2774–2775).

24 W pierwszym rzędzie należy wymienić dwie fundacje kanoików gnieźnieńskich: relikwiarz św. Urszuli w kształcie lekko wydłużonego sześcioboku, zapisany katedrze gnieźnieńskiej legatem Benedykta z Łopienna h. Szaszor (zm. 1480), opatrzony datą 1481, oraz relikwiarz św. Barbary, ufundowany po r. 1484 przez Jakuba Boksicę h. Tarawa (zm. 1497), odziedziczony następnie przez Klemensa

z Piotrkowa, który zapisem testamentowym przekazał go w r. 1507 kapitule (zob. Sikorska 2010, kat. I.8–9, s. 235–239). Ten ostatni obiekt zasługuje na zainteresowanie już choćby z tego powodu, że obaj jego kolejni właściciele reprezentowali kapitułę gnieźnieńską przy odbiorze dzieła Bartha w r. 1494. Bardziej intrygujący jest fakt, że w roku poprzednim puszka Boksicy została wypożyczona przez kapitułę celem umieszczenia w niej głowy św. Wojciecha, która dwa dni później miała odbyć uroczysty *adventus* do katedry (zob. AC 1, nr 2360, 2363). Pojemnik ten mógł wydawać się odpowiedni, gdyż program jego dekoracji obejmuje wizerunek gnieźnieńskiego patrona, któremu towarzyszy m.in. św. Gereon, czyli „dawca” analogicznej partykuły, również należącej do skarbcu katedralnego. Co jeszcze bardziej ciekawe, ośmioboczny kształt czyni ten relikwiarz najbliższym punktem odniesienia dla nowej oprawy czaszki św. Wojciecha, zaś jej kompilacyjny wygląd pozwala domyślać się wtórnego użycia resztek złotniczych, być może podobnych do tych zgromadzonych przez kapitułę z myślą o głowie świętego. Wśród najwcześniejszych przedstawicieli typu, zidentyfikowanych na obszarze Wielkopolski, znajdują się ponadto dwie puszki z fary w Kościanie – niewielka na planie koła, oznaczona inskrypcją: DE CAPITIBUS DECEM M[IL]IA [M]ILITUM MARTIRU[M] 1482, oraz eliptyczna, datowana ogólnie na schyłek XV w. (zob. Sikorska 2010, kat. I.13–14, s. 243–245).

25 Zob. Gąsiorowski 2000 (zwłaszcza s. 153–160); Kat. wyst. Gnieźno 2000, s. 99–100 (Jacek Wiesiołowski, *Gnieźnieńskie środowisko katedralne w XIV i XV wieku*); Krzyżaniakowa 2001, s. 228.

26 Zob. wyżej, przyp. 24. Na temat Benedykta z Łopienna zob. Korytkowski 1883, t. 2, 528–531; Nowacki 1935, s. 426–427; Krzyżaniakowa 2001, s. 230. O Jakubie Boksicy zob. Korytkowski 1883, t. 1, s. 58–59; Birkenmajer, Wachholz 1936, s. 244–245; WSB, s. 276 (Irena Kwilecka); EK 7, kol. 715 (Mirosław Daniluk); Gąsiorowski 2001, s. 453–454, 457; Wilk-Woś 2013, s. 273. O Klemensie z Piotrkowa zob. Korytkowski 1883, t. 3, 218–221; Gąsiorowski 2001, s. 454–457; Wilk-Woś 2013, s. 218.

27 Zob. np. Rückert 1957, s. 20; Gauthier 1983, s. 58, 62; Sikorska 2010, s. 39–42, 51–55.

28 ARP 2, nr 1581.

29 Jest to pogląd przeważający w literaturze (zob. Sikorska 2010, nr kat. I.10, s. 240; Węcowski 2014, s. 164–165); por. Kęłowski 1983, s. 258.

30 Np. Sikorska 2010, s. 97.

31 Zob. niżej, s. 168–170.



5 Paul Klinka, retabulum Koronacji Marii z Tenkit, rewers lewego skrzydła, dolna kwatera, kopia, Muzeum Narodowe w Warszawie, nr inw. Śr. 309/1 (fot. Muzeum Zamkowe w Malborku)

6 Paul Klinka, retabulum Koronacji Marii z Tenkit, rewers prawego skrzydła, dolna kwatera, kopia, Muzeum Narodowe w Warszawie, nr inw. Śr. 309/1 (fot. Muzeum Zamkowe w Malborku)

obserwowanych zależności. Warto może przywołać tutaj pogląd o sile oddziaływania dwunastowiecznych drzwi w kolejnych stuleciach, która miała przełożyć się na osobliwy detal architektoniczny katedry z XIV wieku, bliższy ornamentyce dwunastowiecznej bordiury niż współczesnym wzorcom gotyckim³². Pewne wątpliwości mogłaby natomiast wzbudzać próba dopatrzenia się archaizacji w opisywanym niekiedy „usztynieniu” i „monumentalizacji” rysunku Bartha³³. Sądy dotyczące jakości formalnych rozważnień byłoby zawiesić ze względu na utratę oryginalnego relikwiarza i zły stan zachowania grawerowanych przedstawień na początku XX wieku [zob. wyżej, il. 2].

Nowa redakcja sceny wystawienia zwłok św. Wojciecha nie odbiega od archetypicznej biorąc pod uwagę emanowanie bezruchem – pomimo wyraźniejszego wpisania w ramy czasoprzestrzenne opowieści przez wprowadzenie elementów pejzażowych. Wrażenie to potęguje kontrast w stosunku do dzieł niewiele późniejszych, które relacjonują manipulację z odcięta głową w sposób narracyjny. Należy do nich jedyna potwierdzona donacja najwyższych władz krzyżackich ku czci Apostoła Prusów. Mowa o malarskim cyklu ośmiu scen z życia świętego, który rozwijał się po zamknięciu skrzydeł retabulum Koronacji Marii, zamówionego około roku 1504 do



sanktuarium na domniemane miejsce jego męczeństwa koło Tenkit (niem. Tenkitten, obecnie Letnoje) w Sambii³⁴ [il. 5, 6]. Dwie sąsiednie kwatery zajęło zobrazowanie najpierw czynności nabijania, a następnie zdejmowania odrąbanej części ciała z bezlistnego pnia, w nieznacznym oddaleniu od reszty porozrzucanych członków męczennika. Partykuła staje się przedmiotem uwagi i działań także innych aktorów, tkwiąc dla odmiany wśród korony liści na jednej ze scen obrazu z wczesnego XVI wieku, wmontowanego jako predella hybrydalnego ołtarza przechowywanego w klasztorze Dominikanów w Krakowie³⁵. Kolejnym przykładem jest wyrwany z pierwotnego kontekstu obraz tablicowy, zachowany w kościele parafialnym w małopolskiej Męcinie, datowany na połowę XVI stulecia. Dostrzeżono w nim ilustrację kefalologii – aktu mowy wykonywanego przez głowę św. Wojciecha już po tym, kiedy została nadziana na żerdź trzymaną przez jednego z oprawców³⁶.

Te i podobne narracje obrazowe pozostawały w dynamicznym sprzężeniu z licznymi późnośredniowiecznymi przekazami pisаныmi i ustnymi, które tak samo podlegały nieustannym mutacjom i kompilacjom³⁷. Wspólne dla każdego z tych mediów legendy o świętym jest również występowanie motywów unaoczniających „historyczne” podstawy samodzielnej

aktywności i sprawczości przyszłej relikwii³⁸. Co jednak trzeba podkreślić, miały one charakter obiegowy na całym obszarze polsko-pruskim – niezależnie od propagandowego potencjału, który, jak sygnalizuje przykład fundacji krzyżackiej, mógł być wieloznaczny.

Żadna kombinacja znanych tekstów i obrazów nie tłumaczy natomiast pewnych osobliwości sceny wykonanej dwukrotnie dla

katedry w Gnieźnie. Na marach rozpiętych między dwoma drzewami, z których jedno w miejsce listowia prezentuje głowę św. Wojciecha, spoczywa korpus męczennika, starannie owinięty w całun. Nasuwa się pytanie, w jakim stopniu chrześcijańskiemu odbiorcy wizerunków wyniesiona pozycja szczątków przywodziła na myśl rytualną profanację lub świat wierzeń i zwyczajów

- 32 Z drugiej strony, brakuje ewidentnych punktów stycznych w treści przedstawień (zob. Labuda A.S. 1998, s. 25; Jarzewicz 2009, s. 400–401).
- 33 Np. Kębiński 1983, s. 258; Szczepkowska-Naliwajek 1996, s. 231.
- 34 Na podstawie rozpoznania herbów rozmieszczonych w snycerskich partiach nastawy ustalono, że w fundację zaangażowani byli wielki mistrz Fryderyk Saski (1498–1510), prokurator Lochstädt Dietrich von Reitzenstein oraz mistrz bursztynowy Leo von Weiblingen. Zachowane fragmenty retabulum znajdują się w Muzeum Zamkowym w Malborku. Rewersy oryginalnych skrzydeł są obecnie tak zniszczone, że odszyfrowanie ich ikonografii nie jest już możliwe. Informują o niej kopie namalowane przez Paula Klinkę w latach 1903–1905, należące do zbiorów Muzeum Narodowego w Warszawie (zob. Czapska 2013, s. 121–127 i nr kat. 58, s. 303 [tam częściowo zebrana wcześniejsza literatura] oraz wzmianki w Karłowska-Kamzowa 2001, s. 199–201; Rynkiewicz-Domino 2001, s. 79). Warto nadmienić, że reprodukowany w ten sposób cykl nie jest wierną ilustracją tekstu oficjum na oktawę uroczystości św. Wojciecha zamieszczonego w drukowanym brewiarzu krzyżackim z r. 1492 (zob. Wiewióra 2010, s. 105–108), przy czym obie narracje czerpią z utworów funkcjonujących na obszarze metropolii gnieźnieńskiej. Trafne wydaje się łączenie doboru scen z dążeniem do eksponowania topografii miejsca kaźni. Jak się powszechnie uważa, przeświadczenie, że św. Wojciech został zamordowany na terenie Sambii, dominowało przynajmniej od drugiej połowy XIII w. Piotr Węcowski (Węcowski 2014, s. 180–182) uściślił ostatnio, że tradycja lokalizująca miejsce męczeństwa w Tenkitach była charakterystyczna dla Prus, podczas gdy w Polsce wiązano je raczej z pobliskim Lochstädt, a później z również nieodległym Fischhausen (pol. Rybaki, obecnie Primorsk), w okolicy którego arcybiskup Jan Łaski w r. 1518 zastał dwa murowane kościoły św. Wojciecha. Założenie sanktuarium w Tenkitach pod koniec pierwszej ćwierci XV w. jest postrzegane jako przejaw roszczenia pretensji do dziedzictwa świętego misjonarza Prusów, które Zakon zaczął zgłaszać stosunkowo późno – w obliczu kryzysu wizerunkowego po porażkach w konflikcie z Polską. Początkowo, tj. przynajmniej od początku XIV w., promocja kultu św. Wojciecha w granicach państwa zakonnego służyła przede wszystkim budowaniu tożsamości diecezji sambijskiej (zob. np. Rynkiewicz-Domino 2001, s. 77–79; Rozykowski 2006, s. 52, 87–88, 200; Czapska 2013, s. 126–127).
- 35 Lepszy, Tomkowicz 1924, s. 93–94 i fig. 94 na s. 103; KZSP IV, 3, 2, s. 151.
- 36 Dwustronna kwatera, której awers przedstawia *Rodzinę Marii*, trafiła do kościoła św. Antoniego opata w Męcinie po r. 1605 (zob. Godula, Węclawowicz 1997, il. 31; Kat. wyst. Kraków 2000, nr kat. 11/20, s. 62 (M. Giżyńska-Matecka, *Męczeństwo św. Wojciecha, na odwrociu Rodzina Marii* [tam wcześniejsza literatura]); Karłowska-Kamzowa 2001, s. 199–200, 202). Podstawą kefalologicznej interpretacji jest fakt, że kompozycja umieszcza głowę męczennika

w centrum uwagi grupy mężczyzn, których postawa, mimika i gesty (m.in. rozkładanie rąk, rozchylone usta ukazujące zęby) zdają się wyrażać poruszenie i zdumienie. Jeden z uczestników wpatruje się w krwawiący otwór szyi leżącego na pierwszym planie ciała. Jednocześnie zniekształcona twarz męczennika, z półotwartymi oczami i skierowanymi w dół kącikami niedomkniętych ust, może też przywodzić na myśl stężenie pośmiertne czy opadanie bezwładnej żuchwy. Wbrew sugestii Alicji Karłowskiej-Kamzowej, zilustrowany epizod nie budzi silnych skojarzeń z przekazem tzw. *Pasji z Tegernsee*, utworem, który według aktualnego stanu wiedzy najprawdopodobniej nie był znany w późnośredniowiecznym Królestwie Polskim (zob. Węcowski 2014, s. 70; por. Karłowska-Kamzowa 2001, s. 199–200). Jeszcze trudniej zgodzić się z opinią, że wpływ na kwaterę w Męcinie wywarły Drzwi Gnieźnieńskie (por. Iwanoyko, Wiliński 1947, s. 184–186; Węcowski 2014, s. 166). Ciekawy trop rysuje się natomiast w związku z wersją wydarzeń odnotowaną na Warmii w XVII w., według której głowa świętego trafiła nie na pień drzewa, lecz zatknięta na żerdzi była obnoszona po okolicy (zob. niżej, przyp. 115). Co równie intrygujące, obraz przedstawia także część oprawców przygotowujących się do zadania śmierci towarzyszowi św. Wojciecha, zapewne Gaudentemu, który tym samym mógłby mieć trudności ze sprawowaniem urzędu arcybiskupa. Ten raczej kłopotliwy dla Gniezna wątek pojawiał się ok. r. 1500 w brewiarzach krzyżackich drukowanych dla Sambii, a także w brewiarzach warmińskich, skąd został usunięty w kolejnym wydaniu z r. 1581 (zob. Wiewióra 2014, s. 110–111).

37 Fundamentalną wartość mają niedawno opublikowane wyniki badań Piotra Węcowskiego (Węcowski 2014), który m.in. podjął się eksploracji *terrae incognitae* późnośredniowiecznych utworów poświęconych św. Wojciechowi, wykazując ich dobrą znajomość przez różne środowiska w Królestwie Polskim.

38 Wątpliwości mogą pojawić się w związku z możliwością stwierdzenia takich elementów w tradycji ustnej (na temat postulowanych w literaturze lokalnych i ludowych odmian legendy kefaloforycznej zob. niżej, s. 166–167). Istnieją pewne poszlaki wskazujące, że fakt dekapitacji św. Wojciecha stał się składnikiem wiedzy popularnej, rzutowanej na zjawiska świata przyrody. Odwoływać się mogły do niej np. przekazy zawarte w trzech kodeksach kaznodziejskich z XIV i XV w., dotyczące (rzekomej?) nieobecności w Polsce i Prusach srok i wron, którym św. Wojciech w imię Chrystusa nakazał opuścić te ziemie, jako karę za dziobanie jego krwawiącej szyi (*collum*) (zob. Węcowski 2014, s. 78, 210–211). Pamięć o tym wydarzeniu stała się także przesłanką lokalnych podań o charakterze etymologicznym, m.in. dotyczących osady Heiligenbeil („Święta Siekierka”) niedaleko Królewca. Wywód, w którym nazwę powiązano z narzędziem, które zdjęło głowę z karku świętego patrona, podaje m.in. *Preußische Chronik* Szymona Grunaua (zm. po 1529/1530) (zob. Zonenberg 2009; Wiewióra 2010, s. 60, przyp. 201 oraz s. 147–151, 198–200).

plemiennych³⁹, a w jakim mogła odsyłać jego skojarzenia do *elevatio* ciała męczennika. Z punktu widzenia gramatyki cyklów hagiograficznych, gnieźnieńska kompozycja przypomina H-kształtny schemat sceny translacji, który autorzy drzwi zrealizowali dwie kwatery niżej⁴⁰. Widz żyjący około roku 1500 dysponował ponadto pamięcią wystawień i ostensji relikwii. Niezależnie od wszystkich innych treści, jakie niosły i niosą ze sobą obie wersje tego wyjątkowego wyobrażenia, mamy do czynienia z emfatyczną reprezentacją dwuczęściowego skarbu Gniezna – gdzie jedną część zainstalowano w przestrzeni zamkniętej monumentalnymi drzwiami, a drugą złożono w jakimś (?) ruchomym relikwiarzu jeszcze przed odlaniem kwater z brązu⁴¹. Przysporzenie „legendzie spiżowej” złotniczego *pendant* tworzyło układ, w którym stare legitymizowało nowe, a nowe sankcjonowało stare, tym efektywniej dowodząc autentyczności i mocy relikwii.

Metalowa osłona była instrumentem sterowania widocznością, uobecniając zarazem to, co było przez nią zakryte⁴². Substytucja pociągająca za sobą udział w statusie przedmiotu adoracji była namacalna w przypadku złotej puszki, która stawiała się jak gdyby skórą czaszki, za pośrednictwem której głowa św. Wojciecha odbierała pocałunki wiernych. Upodabniając się ikonograficznie do dwunastowiecznych podwoi kościoła, nowy relikwiarz potwierdzał z kolei relikwiarzową naturę całego budynku⁴³. Brązową kwaterę ze sceną ekspozycji zwłok wyróżniono umieszczając ją na poziomie antaby, której ładunek symboliczny stanowił dodatkowy komentarz dla procesu przejścia do strefy świętej i uświęcającej, rozpoczynającego się już w chwili konfrontacji z obrazem. Z drugą antabą sąsiaduje scena *Dewocji św. Wojciecha*, której adresatem jest obiekt interpretowany jako kryjące w sobie relikwie dzieło monumentalnej bądź małej architektury⁴⁴. To zestawienie wpisuje się w hagiograficzny topos czci oddawanej doczesnym szczątkom dawnych męczenników przez ich naśladowcę w świętości⁴⁵. Sam św. Wojciech staje teraz przed pielgrzymami jako pociągający przykład, przyuczając do właściwego – i zarazem zwiększającego szanse na własne zbawienie – zachowania względem relikwii i relikwiarzy, w tym także jego własnych.

O ukierunkowaniu perswazji historyczno-teologicznej w obu gnieźnieńskich realizacji informuje fakt poświęcenia dziejom

pośmiertnym okazałej części cyklu. Dekoracja puszki na głowę świętego modyfikuje wzorzec, by skoncentrować się na tej właśnie partykule. Z racji specyfiki każdej najdrobniejszej relikwii jako takiej przysługiwała jej natura *pars pro toto*. Charakter namiastki całego człowieka był zarazem właściwy głowie jako wyróżnionej części żywego ciała, uważanej za miejsce-ośrodek jego osobowości, a co za tym idzie – działania⁴⁶. Do wykazania takiej równoważności mogło przyczyniać się już samo przyrównanie zawartości relikwiarza do zawartości całego sanktuarium, będące konsekwencją powtórzenia programu drzwi. Ten ostatni zaś rezerwuje dwie kolejne kwatery dla przedstawień akcentujących dwudzielną zwłok św. Wojciecha. Pierwszą jest oryginalne względem utworów literackich, przejęte wiernie przez Bartha, ujęcie męczeńskiej śmierci, która następuje wskutek niemal równoczesnego pchnięcia włócznią i uderzenia w kark toporem⁴⁷.

Kolejna scena wystawienia obu członów ciała, rozdzielonych wskutek dekapitacji, wyznacza bodaj szczytowy punkt argumentacji teologicznej. W kategoriach ruchu fizycznego nie dzieje się praktycznie nic. Dokonuje się natomiast przemiana materii w medium niebiańskiej mocy⁴⁸, która od razu zaczyna manifestować się „organizując” mimowolną *elevatio* nowego męczennika. Dialektyka życia i śmierci, w chwili odzyskiwania raju przez zbawioną duszę, zostaje zasygnalizowana przez niebanalną kombinację roślin i ptaków⁴⁹. Jednocześnie chrystomorfizm św. Wojciecha osiąga tutaj swoje apogeum. Skojarzenia obrazowe Lecha Kalinowskiego powędrowały w stronę wschodniego tematu Chrystusa spoczywającego na Kamieniu Namaszczenia⁵⁰. Jeszcze intensywniej narzuca się identyfikacja przytwierdzonej do drzewa głowy św. Wojciecha z przybitym do drzewa krzyża ciałem Chrystusa⁵¹.

Późnośredniowieczny projekt kapituły zestawia ten widok z wizerunkiem świętego jako kefalofora. Wątek kefaloforii rozwija oczywiście apologię relikwii, dając świadectwo stałej łączności zbawionej duszy z doczesnymi szczątkami⁵². Kolejny aspekt dochodzi do głosu szczególnie w połączeniu z implikacjami poprzedniej sceny: quasi-eucharystyczny gest prezentacji własnej głowy przez świętego biskupa podkreśla moment „metonimiczny”, przynależny do kondycji partykuły⁵³. Pomaga odsłonić jej tożsamość jako znaku, który reprezentuje już nie tylko heroiczne indywiduum, lecz także *corpus Christi*

mysticum, hierarchię niebieską czy wreszcie samego Chrystusa jako głowę Kościoła⁵⁴.

Uderzający jest fakt, że obraz „nosiciela głowy” pojawił się w charakterze etykiety dla przenośnego pojemnika tejże głowy, którego efektywność zależała od możliwości użycia go w różnych miejscach⁵⁵. W pewnym sensie złota puszka została porównana do samego świętego, o tyle, o ile ten pokazuje się w roli „auto-relikwiarza”⁵⁶. Uobecniony w wizerunku swojego bezgłowego ciała, św. Wojciech potwierdza autentyczność jego brakującej części. Co symptomatyczne, cykl Drzwi Gnieźnieńskich również obejmuje element, w którym świat przedstawiony spotyka się z realnym. Jest nim scena złożenia do grobu – która nie została uwzględniona w programie relikwiarza – ulokowana w sposób znaczący na poziomie posadzki⁵⁷.

Do innowacji wprowadzonych w roku 1494 zaliczają się też znaczące zmiany w scenie wykupienia szczątków męczennika, za które Bolesław Chrobry gotów był zapłacić równowartość ich wagi w złocie⁵⁸. Głowa świętego wypełnia tutaj całą szalę, którą już zdążyły przeważać monety sypane przez ludzi monarchy. Tym samym ilustracja dokumentuje legalne nabycie praw do tej akurat partykuły, prawdopodobnie sportretowanej jednocześnie w swojej funkcji *pars pro toto*. Obie redakcje tematu, dwunasto- i piętnastowieczna, utrzymywały przy tym mit polityczny, którego nośnikiem były gnieźnieńskie relikwie⁵⁹.

Jedna z trzech

Oba warianty finału dziejów pośmiertnych św. Wojciecha uchodzą również za środek odpierniania roszczeń Czechów do posiadania całości jego ciała. Ten rozchwytywany patron, za życia biskup Pragi, już jako bohater legendy awansował do godności arcybiskupa gnieźnieńskiego, a ponadto był wykorzystywany w strategiach polityczno-kulturowych przez władców z dynastii Piastów, Ludolfingów, Przemyślidów, Luksemburgów i Jagiellonów. Podobne kontrowersje często stawały się podnietą do tworzenia zarówno cykli hagiograficznych, jak i przedstawień kefaloformicznych⁶⁰. Pretensje Pragi nie były zresztą bezzasadne, jeżeli wziąć pod uwagę stan faktyczny po świętej kradzieży, której dopuścił się książę Brzetysław I w roku 1039. Potrzeba potwierdzenia polskiego stanowiska w tej sprawie najwyraźniej była aktualna również

w późnym średniowieczu. Na tę potrzebę zdają się odpowiadać odnotowane przez historyków przypadki „polonizacji” lub „repolonizacji” utworów, które zostały przejęte z liturgii czeskiej, a które mogły sugerować bliższy związek relikwii z Pragą niż z Gnieznem⁶¹. Wówczas właśnie ustalił się do dziś głęboko zakorzeniony schemat postrzegania „inwencji” (*inventio*) głowy św. Wojciecha w Gnieźnie w roku 1127 jako negacji dokonania Czechów, polegającej na wydobyciu z ukrycia szczątków

- 39 Wśród licznych pomysłów na interpretację niezwykle kwatery XV znalazły się rozważania prowadzone nad wpływem jakiejś tradycji ustnej związanej z wiarą w święte drzewa w kulcie prusko-litewskim (zob. Karwasińska 1956, s. 25–26). Brano też pod uwagę inspirację pochówkami na platformach (zob. Łapiński 1978, s. 95–103).
- 40 Abou-el-haj 1997, s. 48–55.
- 41 Jarzewicz 2009, s. 400; Gerát 2011, s. 72–73; Ricker 2013, s. 145–176.
- 42 Zob. np. artykuły wraz z bibliografią w *Reliquiare im Mittelalter* 2005; *Das Heilige* 2010; *Treasures of Heaven* 2011; Hahn 2012.
- 43 Jarzewicz 2009, s. 400.
- 44 Np. Labuda A.S. 1998, s. 22; Labuda A.S. 1999, s. 250–252; Starnawska 2008b, s. 344; Wąsowski 2009, s. 7; Gerát 2011, s. 66–67; Stróżyk 2011, s. 151, 154; Ricker 2013, s. 162–163.
- 45 Ricker 2013, s. 162–163.
- 46 Le Goff, Truong 2006, s. 140–141; Sikorska 2010, s. 193–194; Cohen 2013; Montgomery 2013, s. 87.
- 47 Formuła równoczesnego przebicia męczennika włócznią i ścięcia mu głowy nie była natomiast nowością na tle wcześniejszych hagiograficznych cykli obrazowych (zob. Ricker 2013, s. 152–153).
- 48 Zob. Węclawowicz 1999b, s. 267, 271–275; Gerát 2011, s. 72–73; Ricker 2013, s. 158–163, 174.
- 49 Obszerniej na temat kwatery drzwi pisała ostatnio Julia Ricker (Ricker 2013, s. 158–163). W wersji Bartha motyw zagadkowego ptaka siedzącego na równie intrygującym pędzie roślinnym zastąpiło wyobrażenie trzech orłów, topicznych strażników świętego ciała.
- 50 Kalinowski L. 1959, s. 50.
- 51 Labuda A.S. 1999, s. 242.
- 52 Starnawska 2008a, s. 213–214, 220; Montgomery 2013.
- 53 Hahn 2012, s. 161.
- 54 Wittekind 2005 (zwłaszcza s. 108–110).
- 55 Szkic na temat znaczenia portatywności relikwii zob. Robinson 2011.
- 56 Zob. Montgomery 2013, s. 98–102.
- 57 Labuda A.S. 1999, s. 254; Jarzewicz 2009, s. 400.
- 58 Julia Ricker (Ricker 2013, s. 165–176) sformułowała niedawno hipotezę, zgodnie z którą władca przedstawionym na ostatnich kwaterach Drzwi Gnieźnieńskich miałby być cesarz Otton III. Jako klucz do swojej wywrotowej interpretacji badaczka wskazała problematyczną tzw. małą legendę (translację) św. Wojciecha, rozpoczynającą się od słów: *Hoc autem quod de beati Adalberti corpore* (zob. *E codicibus Gneznensibus* [1888], s. 995–997). Jakkolwiek czas powstania tego aberracyjnego utworu nie został definitywnie ustalony, wyniki najnowszych polskich badań wskazują raczej na okres bliżej końca XIII w. lub na stulecie XIV (zob. Sikorski 2011, s. 39; Węcowski 2014, s. 133–134; por. Fried 2000, s. 95, 98–99 oraz przyp. 117, 126 i 127 na s. 226–227; Wiewióra 2010, s. 73–76). Piotr Węcowski (Węcowski 2014, s. 133) skłania się ku tezie, by legendę wiązać ze Śląskiem, a nie z Prusami lub Krakowem, jak sugerowano wcześniej. W każdym razie nie widać podstaw do upatrywania w niej inspiracji dwunastowiecznych zleceniodawców drzwi w Gnieźnie.
- 59 Zagadnienie aktualności i znaczenia tradycji wiążącej początki Polski ze św. Wojciechem w późnym średniowieczu jest przedmiotem gruntownej analizy Piotra Węcowskiego (Węcowski 2014).
- 60 Abou-el-Haj 1997, s. 132; Jarzewicz 2009, s. 397–401; Montgomery 2013.
- 61 Np. Wiewióra 2010, s. 97–98; Węcowski 2014, s. 84–85, 151.

szczęśliwie ocalonych przed grabieżą⁶². Czaszka zyskiwała w ten sposób status koronnego dowodu prawdziwości tych narracji, gwarantując ich osadzenie w konkretnym, zapisanym w rocznikach wydarzeniu z przeszłości. Takie umocowanie musiało być istotne także wówczas, gdy propagowano interpretację bardziej optymistyczną, zakładającą późniejsze przywrócenie polskim wiernym również reszty ciała męczennika⁶³.

Osobną kwestię stanowi adekwatność późnośredniowiecznej kliszy interpretacyjnej do realiów dwunastowiecznych. Rekonstruowaną logikę sporu o relikwie zakłóca fakt, że gnieźnieńska inwencja została uznana przez źródła praskie⁶⁴. Co więcej, uroczystość w roku 1127 nie była tożsama ze wznowieniem kultu relikwii/grobu św. Wojciecha po najeździe Brzetysława. Reinauguracja sanktuarium miała miejsce przynajmniej cztery dekady wcześniej, choć badacze nie zdołali dociec ani jakie szczątki trafiły do katedry gnieźnieńskiej, ani jak ten „fakt” tłumaczono⁶⁵. W szerszej perspektywie badań nad praktykami oddawania czci świętym w XII wieku, *inventio* może być postrzegana jako konwencjonalny „ryt przejścia”, którego zadaniem było odnowienie, przypomnienie o obecności patrona pośród jego wspólnoty⁶⁶. W tym świetle nietrudno domyślić się, dlaczego praski egzemplarz głowy św. Wojciecha „odnalazł się” w roku 1143 wraz z włosienicą św. Wacława, głównego orędownika czeskiej dynastii⁶⁷. Być może zatem wydarzenia w Gnieźnie i w Pradze powinny być rozumiane przede wszystkim jako przejawy równoległego dążenia obu środowisk do stworzenia kompleksu relikwii z portatywnym elementem, komplementarnym w stosunku do stacjonarnego grobu⁶⁸. Taki ruchomy komponent był jednocześnie budulcem skarbca katedralnego, który, wzięty jako całość, świadczył z kolei o chwale świętego patrona i jego sanktuarium⁶⁹.

Mobilność gnieźnieńskiego relikwiarza pozwalała na intymny kontakt z czaszką św. Wojciecha, przybierający dla ogółu wiernych charakter świątecznego wydarzenia, inscenizowanego w ramach wieloelementowej *memorii* pośrodku kościoła⁷⁰. Głowa dołączała do ciała, intensyfikując jego działanie, a kształty i dekoracja jej naczynia brały udział w zmiennej grze (niemożliwej dziś do satysfakcjonującego odtworzenia) skumulowanych w tym miejscu obrazów. W przypadku puszki z roku 1494, scena wystawienia

zwłok stanowiła wizualizację prehistorii aktualnego widoku – relikwiarz na *corpus* był podwieszany u sklepienia baldachimu mauzoleum, podczas gdy głowę ustawiano najprawdopodobniej w specjalnym okienku kaplicowej konstrukcji z żelaznych krat, która zamykała całość założenia. Nie jest wykluczone, że wzmiankowana w aktach kapituły grupa Ukrzyżowania znajdowała się właśnie nad tym otworem⁷¹. Taki układ sugerowałaby analogia z porównywalną ażurową strukturą wokół grobu św. Stanisława w katedrze krakowskiej, wzniesioną dopiero z inicjatywy króla Zygmunta I (1507–1548)⁷². W Gnieźnie ta aranżacja tym dobitniej wydobywała by się relacji między wizerunkiem białej na pal głowy św. Wojciecha, jego wyniesionymi ponad ołtarz *memorii* relikwiami, sprawowaną na tym ołtarzu Eucharystią i ukrzyżowanym ciałem Zbawiciela.

Przenośny relikwiarz służył też celebracji uświęcającego rytuału w większej odległości od stacjonarnego grobu. Jak sugeruje materiał źródłowy, taką błogosławioną dla Gniezna i jego przedmieść okazją bywały powroty czaszki patrona do gnieźnieńskiego domu⁷³. Skarbiec katedry musiał bowiem wykazać się ponadprzeciętną mobilnością⁷⁴, ponosząc konsekwencje lokalizacji w pobliżu terenów zagrożonych wskutek nasilającego się okresowo konfliktu z zakonem krzyżackim. Niemal rutynowe stało się pakowanie świętych i drogocennych „ruchomości” do skrzyń, a następnie transportowanie ich na trasie pomiędzy Gnieznom a Uniejowem (wyjątkowo także Poznaniem). Tego rodzaju kursy zostały zarejestrowane między innymi w latach: 1455, 1461, 1467, 1468, 1478, 1479, 1480, 1491, 1493, 1502, 1509, 1511, 1512, 1516, 1517 i 1519⁷⁵. Listę podróżujących relikwii otwierała głowa św. Wojciecha, po której często wymieniano rękę św. Stanisława⁷⁶. Te dwie partykuły miały też największe szanse na procesyjne wniesienie do kościoła. Silną pokusę stanowi przypuszczenie, że przy takiej sposobności następował moment, w którym dzieło z roku 1494 wchodziło w bezpośredni dialog z kwaterami brązowych drzwi, oraz że był on uchwytany przynajmniej dla wspólnoty katedralnej, dysponującej świadomością retrospektywnego konceptu.

Na przeciwległym końcu trasy znajdował się zamek w Uniejowie – jedna z ulubionych rezydencji arcybiskupów gnieźnieńskich w późnym średniowieczu. Większość analizowanych wpisów w aktach kapituły wprost

nazywa stojący za transferem motyw zabezpieczenia własności katedry. Trudno na tej podstawie spekulować, czy i w jakim zakresie relikwie były wówczas wykorzystywane dla celów związanych z działalnością nieustannie przemieszczającego się prymasa⁷⁷. Powstało natomiast podejrzenie, że niektórzy ordynariusze więcej czasu mogli spędzić w miejscu pobytu głowy świętego „poprzednika”, niż w swoim kościele, niekorzystnie usytuowanym z dala od aktualnych centrów władzy⁷⁸. Grób, przy którym Bolesław Chrobry gościł Ottona III, był około roku 1500 tylko

sporadycznie nawiedzany przez panującego monarchę. Odnosnie do kolekcji przenośnych relikwiarzy, pozostawała dodatkowo opcja dotarcia na *adventus* króla, o ile ten udawał się na przykład do Poznania⁷⁹. Tymczasem jednak rangę zwornika rytuału królewskiego ugruntowała *memoria* św. Stanisława w Krakowie, a większa ruchliwość polityczna przypadła czaszkom obu krakowskich patronów, Stanisława oraz Florianiana⁸⁰.

Przed połową XV wieku obie czaszki zaczęły być wystawiane publicznie w srebrnych relikwiarzach puszkowych⁸¹. Jakkolwiek fakt ten

62 Zob. Starnawska 2008b, s. 317–318. Przekazy rocznikarskie są w tym zakresie nader lakoniczne (zob. *Rocznik Traski* [1872], s. 832; *Rocznik Sędziwoja* [1872], s. 875; *Rocznik małopolski* [1878], s. 153). Przeświadczeniu, że Czechom nie udało się wywieźć relikwii św. Wojciecha, dawał wyraz w swoich *Rocznikach* Jan Długosz (Długosz [1970], s. 307). Taką wizję przeszłości utrwały też utwory hagiograficzne, np. legenda *Adalbertus Pragensis episcopus sanctissimus et martir victoriosissimus ex gente Bohemica*, zachowana w wersji drukowanej z r. 1517 (zob. Węcowski 2014, s. 142–143).

63 Intrygującym przykładem rozbieżności spojrzeń na obecność w Gnieźnie relikwii św. Wojciecha jest piętnastowieczny hymn *Gaudeat ingens nacio Polonorumque regio* (zob. *Hymny polskie* [1991], nr 4, s. 43–44; Danielski 1997, s. 228–231). Dwie z jego rękopiśmiennych kopii, krakowska i poznańska, najpierw zgodnie informują ogólnie o obdarowaniu Polski ciałem i dziełem świętego, po czym przekaz krakowski relacjonuje, że do Gniezna trafia głowa, podczas gdy wersja poznańska przedstawia w jej miejsce całe *corpus* (zob. Wiewióra 2010, s. 108–109; Węcowski 2014, s. 147–148).

64 *Canonici Wissegradensis* [1874], s. 205. Sekwencję dwunastowiecznych wydarzeń kultowych w Gnieźnie i w Pradze, powszechnie zestawianych w literaturze według schematu argument – kontrargument, przypominała ostatnio Julia Ricker (Ricker 2013, s. 149–150, 162).

65 Zob. np. Wiszewski 2008, s. 390; Wetesko 2009b, s. 109. Aktualny stan badań nie pozwala bezrefleksyjnie powtarzać hipotezy łączącej odnowienie centrum kultowego z dość późną datą 1090 (zob. Wetesko 2009a, s. 210; Wetesko 2009b, s. 120; Labuda G. 2000, s. 271, przyp. 563). Tak czy inaczej, w r. 1113 Bolesław Krzywousty wymownie potwierdził obecność relikwii, fundując imponujące, drogiecenne *feretrum* – zapewne rodzaj relikwiarza skrzyniowego, który ze względu na swoje rozmiary wyglądał, jakby mógł pomieścić w sobie całe *corpus* (zob. Anonim Gall [1952], lib. III, 25, s. 159–160; Anonim tzw. Gall [1996], 166; zob. także Śmigiel 1998).

66 Zob. Geary 1994, s. 204–205; Dale 2000; Starnawska 2008b, s. 317–318.

67 *Monachi Sazaviensis* [1874], s. 261–262.

68 Hahn 2012, s. 119–120.

69 Ibidem, s. 161–198.

70 Bardzo trudno o jednoznaczną ocenę przekazu z połowy XVII w., w którym mowa o zwyczaju łączonym ze stuleciem XII. Zakładał on możliwość uczczenia pobożnym pocałunkiem partykuły udostępnianej przez zakratowane okno w szczególnej strukturze zwanej *xystus* (zob. Damalewicz 1649, s. 87–88). Tymczasem publiczna prezentacja głowy św. Wojciecha podczas uroczystości rocznicowych została po raz pierwszy udokumentowana w r. 1354 (zob. KDW 3, nr 1322). W literaturze przeważa pogląd, że opisana przez Stefana Damalewicza praktyka dotyczyła „żelaznej kaplicy”

z lat 1414–1418 (zob. Świechowska, Świechowski 1970, s. 135–140; Janiak 2001, s. 145–147; Czyżak 2003, s. 239–241; Sikorska 2010, s. 207–208; por. Polkowski 1874, s. 82–83; zob. także publikowane źródła dotyczące „żelaznej kaplicy”: AC 1, nr 1530; AC 2, nr 59; *Katedra gnieźnieńska* 1970, t. 1, Aneks I, nr 2, s. 428; Dettloff S. [1947], dok. 1–3, s. 347–348). Realizacja ta była podobna do znanej z ikonografii kaplicowej konstrukcji w katedrze kolońskiej (zob. Ciresi 2003, s. 207; Legner 2003, il. 58). Na temat gnieźnieńskiego mauzoleum św. Wojciecha u schyłku XV w. zob. Dettloff S. [1947], s. 255–292; Świechowska, Świechowski 1970, s. 140–141; Mrozowski 1994, s. 105–107 i nr kat. I.12, s. 169–171; Remblewski 1995, s. 61; Kat. wyst. Gniezno 1995, nr kat. B XVII, s. 189–191 (A. Woźniński, *Relikty nagrobka św. Wojciecha*); Woźniński 1999; Kierkus-Prus 2006, s. 335–336; Węcowski 2014, s. 175. O wyposażeniu memorii w XV w. i na początku XVII stulecia zob. Dettloff S. [1947], s. 262–265, 349–350, dok. 17; Świechowska, Świechowski 1970, s. 141.

71 AC 1, nr 1530.

72 Czyżewski 2008, s. 245, 247–248.

73 Zob. np. AC 1, nr 2360, 2830, 2878.

74 W średniowiecznych legendach dotyczących skarbców katedralnych przeniesienie całej kolekcji relikwii z kościoła biskupiego w inne miejsce mogło mieć skutek równoznaczny z translacją siedziby biskupstwa (zob. Hahn 2012, s. 166–167).

75 AC 1, nr 1839, 2002, 2186, 2210, 2357, 2363, 2381, 2576, 2695, 2697, 2699, 2700, 2765, 2800, 2830, 1831, 2848, 2878, 2879; Polkowski 1874, s. 100.

76 W jednym miejscu relikwia św. Stanisława jest wyjątkowo określona jako „ramię” (*brachium*) (zob. AC 1, nr 2381).

77 Interesująca pod tym względem jest sytuacja, która miała miejsce w maju 1509 r., gdy kanonicy wbrew protestom arcybiskupa Andrzeja Boryszewskiego przeprowadzili swój zamiar umieszczenia skarbcza w „bezpiecznym miejscu” w Poznaniu (zob. AC 1, nr 2695, 2697, 2699, 2700).

78 Od mniej więcej połowy XIII w. św. Wojciech mógł tylko obserwować systematyczne wycofywanie się monarchy z Gniezna, zarówno na płaszczyźnie fizycznej, jak i symbolicznej obecności (zob. Gąsiorowski 2000 [zwłaszcza s. 147–150, 158–160]). Tamtejszy zamek władców Polski zaczął popadać w ruinę prawdopodobnie przed XV stuleciem. Gniezno stało się średniej wielkości miastem królewskim, siedzibą kasztelana, a od XIV w. – starosty generalnego Wielkopolski.

79 AC 1, nr 2800.

80 Dobrowolski 1923, s. 70, 92, 116; Witkowska 1984, s. 87–88; Walczak 1992, s. 19–28; Walczak 1994; Walczak 2002, s. 141, 144; Walczak 2002–2003; Walczak 2003, s. 241–242; Czyżewski 2008, s. 247, 249; Rożnowska-Sadrei 2008, s. 313–317; Sikorska 2010, s. 206–207, 209–213.

81 Zob. wyżej, przyp. 23.

tworzy oczywiste tło dla powstania szczerzej złotej puszki św. Wojciecha, rysuje się tu dopiero cała skala hipotetycznych odcieni znaczeniowych tego aktu. Od rywalizacji – zaczepnej, ofensywnej bądź defensywnej – po myślenie w kategoriach systemu i uniwersalizację „krakowskiej” idei współdziałania świętych orędowników królestwa, reprezentowanych przez trzy czcigodne głowy⁸². Translacja relikwii, połączona ze sprawieniem nowej oprawy artystycznej, była powszechnie stosowanym sposobem promocji własnego patrona. Kompleksowość tego typu działań w Gnieźnie zwraca szczególną uwagę. Gdy kapituła obradowała nad fundacją relikwiarza, równoległym wyzwaniem było ukończenie prac przy nowej aranżacji głównej *memorii*. Późnogotycka przebudowa założenia grobowo-ołtarzowego była finansowana, przynajmniej w zasadniczym trzonie, z legatu testamentowego arcybiskupa Jakuba z Sienna (1473–1480) i nadzorowana przez jego następcę, Zbigniewa Oleśnickiego (1481–1493)⁸³. Krótco przed planowaną finalizacją planów dotyczących głowy św. Wojciecha, godność prymasa przeszła na kardynała Fryderyka Jagiellończyka (1493–1503), biskupa krakowskiego od 1488, z którym Oleśnicki toczył spór o pierwsze krzesło w radzie królewskiej⁸⁴. Co ciekawe, nowy metropolita został pośmiertnie współfundatorem kolejnego relikwiarza puszкового na głowę św. Stanisława, słynnego dzieła Marcina Marcińca z roku 1504⁸⁵. Jego złoty materiał, ośmioboczna forma i wybór cyklu hagiograficznego więcej mają wspólnego z realizacją Bartha, niż z wcześniejszymi puszkami krakowskimi.

Gnieźnieńska fundacja w roku 1494 wpisuje się w jeszcze inną serię podobnych sobie inicjatyw – przy czym podobieństwo polega tym razem nie na wspólnocie typu relikwiarza, lecz na tożsamości relikwii. Powraca tym samym pytanie o udział katedry prymasa Polski w „międzynarodowym” sporze wokół głowy św. Wojciecha. Pojawia się też trzecia претенdentka do tego tytułu: czaszka „odnaleziona” w roku 1475 w Akwizgranie, mieście koronacyjnym królów niemieckich, gdzie pół tysiąclecia wcześniej Otton III – lub jego sukcesor Henryk II – ufundował *Reichsstift* ku czci męczennika⁸⁶. Nie jest znana ani data, ani też bezpośrednie okoliczności umieszczenia cudownie pozyskanej partykuły w relikwiarzu hermowym⁸⁷. Ocenia się, że kanonicy regu-

larni św. Wojciecha pozostali wierni swojej historycznej więzi z cesarzem także w późnym średniowieczu, kiedy ich kościół partycypował w rozkwicie akwizgrańskiego ośrodka pielgrzymkowego, którego sercem były relikwie katedry⁸⁸. Zarówno Wojciechowe sanktuarium, jak i katedra wzbogaciły się o nowe wizerunki męczennika za panowania Luksemburgów i Habsburgów⁸⁹. Być może nie jest zatem zupełnym zbiegiem okoliczności, że trzecia *inventio* została przeprowadzona akurat kilka lat po tym, jak tron w Pradze przejął w roku 1471 Władysław II Jagiellończyk. W konsekwencji obie „starsze” głowy jednego z ottońskich patronów Rzeszy znalazły się w rękach dynastii jagiellońskiej. Raczej nieprzypadkowo czaszka w Akwizgranie wygląda tak, jak gdyby została dobrana na wzór egzemplarza praskiego, wykazując takie same uszkodzenia⁹⁰. Deformacje te mogły być spowodowane odrąbaniem głowy po śmierci osobnika i nasadzeniem jej na zaostriżony przedmiot, na przykład gałąź lub pal.

W Pradze z kolei nowa srebrna herma na głowę św. Wojciecha została po raz pierwszy zinwentaryzowana w roku 1503, jako jedna z trzech tego rodzaju donacji wspomnianego Władysława II⁹¹. Dwaj pozostali beneficjenci to święci Wacław oraz Wit. Jagiellońskie dary „reprodukowały” swoje utracone odpowiedniki, należące do imponującej katedralnej kolekcji *capitum sanctorum*, które najprawdopodobniej padły ofiarą wojen husyckich. Podobnie jak wcześniejsze, te trzy donacje wyznaczały rdzeń zbioru relikwiarzy na głowy patronów Czech, których kanon ustalił się w okresie rządów Luksemburgów⁹². W myśl ówczesnej strategii praskie hermy wykazywały tendencję do asocjacji, występując gromadnie lub samotrzeć podczas starannie wyreżyserowanych ostensji oraz koronacji królów czeskich⁹³.

Polityczna kefaloforia?

Pozostając przy postrzeganiu wybranych aspektów drzwi i relikwiarza przez pryzmat ewentualnych bieżących wyzwań polemiczno-propagandowych, należy teraz przejść do kwestii najpoważniejszej zmiany wprowadzonej w późnośredniowiecznym projekcie. Tym bardziej, że zgodnie z jedynym zaproponowanym dotychczas ujęciem, literacki temat kefaloforii św. Wojciecha jawi się jako co najmniej problematyczny z punktu widzenia Gniezna.

Motywy kefaloforyczne, a ściślej kefalologia i krótkodystansowe przenoszenie odciętej głowy przez anioła, inspirowały niektórych benedyktyńskich hagiografów męczennika już przed połową XI wieku⁸². Warto przypomnieć, że św. Wojciech jako postać literacka jest zasadniczo wytworem środowisk monastycznych. Nieszczęśliwy jako biskup Pragi, przyszły święty tęsknił do życia mniszego, którym nazbyt krótko dane mu było się cieszyć. Nie omieszkał on nawiedzić ważnych sanktuariów benedyktyńskich, na czele z martyryonem św. Dionizego – sław-

nego kefalofora szczególnie czczonego przez ten zakon.

Najstarszym znanym tekstem, w którym ciało św. Wojciecha rzeczywiście wstaje po dekapitacji i zaczyna samodzielnie transportować własną głowę, jest *Cronica Boemorum* Přibíka Pulkavy z Radenína (zm. 1380), napisana na zlecenie Karola IV Luksemburskiego⁹⁵. Cudowne zdarzenie opisuje pierwsza redakcja kroniki, przeważnie datowana na lata sześćdziesiąte lub siedemdziesiąte XIV wieku, która przekazuje specyficzną wersję jego żywota⁹⁶. Wyróżnia ją nieproporcjonalne rozbudowanie

82 Rzadkie przykłady honorowania św. Wojciecha jako jedy-
nego patrona Polski zob. Węcowski 2014, s. 297–298.

83 Zob. wyżej, przyp. 70. Postać prymasa Zbigniewa Oleśnic-
kiego, pozostającego w cieniu swojego stryja i imiennika,
kardynała Zbigniewa Oleśnickiego, biskupa krakowskiego,
z pewnością zasługuje na odrębną monografię (zob. Pol-
kowski 1874, s. 143–145; Korytkowski 1888, s. 446–493;
Sułkowska-Kurasiowa 1978, s. 784–786; WSB, s. 527–528
[J. Wiesiołowski]; Walczy 1990; Fałkowski 1992 [zwłaszcza
s. 168–169, 175–180]; Kosman 2000, s. 85–87; Nitecki 2000,
kol. 320; Kat. wyst. Gniezno 2000, s. 100 [Jacek Wiesiołow-
ski, *Gnieźnieńskie środowisko katedralne w XIV i XV wieku*];
Śmigiel 2002, s. 111–114; Mrozowski 2003, s. 105; Wilk-Woś
2009; Wilk-Woś 2013; Wilk-Woś 2014; EK 14, kol. 513–514
[P. Janowski]).

84 Fałkowski 1992, s. 175–179.

85 Sikorska 2010, nr kat. I.17, s. 248–249; Nowacki, Piwocka
2011, s. 175–176. Na Fryderyka Jagiellończyka jako
głównego inicjatora fundacji wskazuje jednoznacznie
Miechowita w swoim *Vita cardinalis*, podkreślając, że przed-
sięwzięcie to było jednym z większych dokonań kardynała
(zob. Nowakowska 2011, s. 116). Większość imponującej
kwoty 7500 grzywien złota wyłożyła królowa matka, reszta
została pokryta dzięki tzw. klejnotom uniwersyteckim,
które na ten cel przeznaczył Fryderyk.

86 Według raczej odosobnionej hipotezy Akwizgran miał być
pierwotnie miejscem pochówku całego ciała św. Wojciecha,
wybrany przez Ottona III. Tym, który zmusił cesarza
do korekty planów, byłby w tej narracji ambitny polski
książę (zob. Urbańczyk P. 2008, s. 279–290; Sikorski 2011,
s. 338, 341, 350, 352; por. Urbańczyk P. 2015, s. 277–315).
Zdecydowanie bardziej powszechne jest przekonanie, że
dokonaniem Ottona było uposażenie nowego sanktuarium
w ramię świętego, ofiarowane mu w Gnieźnie przez Bole-
sława. Tymczasem jednak wszystko, co można bez wątpli-
wości twierdzić o początkach akwizgrańskiego *Reichsstift*,
sprowadza się do informacji, że proces fundacyjny do
końca doprowadził Henryk II w r. 1005 (zob. np. Nemeš
2011, s. 75–88).

87 Nemeš 2011, s. 85–86.

88 Ibidem, s. 85.

89 Kontekst polityczny dla figury patrona w kościele
św. Wojciecha, datowanej na lata 1350–1360, zob. Kat. wyst.
München–Berlin 2006 (Jiří Fajt, Markus Hörsch, *Zwischen
Prag und Luxemburg – eine Landbrücke in den Westen*; zwłasz-
cza s. 358 oraz il. v.8 na s. 365). Kolejne przedstawienie
męczennika jest częścią intrygującej ikonografii retabulum
z połowy XV w., przeznaczonego do oktagonu akwizgrań-
skiej katedry. W literaturze zaproponowano jego interpre-
tację w kategoriach strategii legitymizacyjnej Władysława
Pogrobowca z domu Habsburgów, króla Węgier (1444–1457)

i Czech (1453–1457) (zob. np. Claussen 1980, s. 292–294,
Abb. 8; Nemeš 2011, s. 86–87).

90 Zob. Vlček 1997, s. 168–196.

91 Wszystkie trzy są prezentowane na wystawie stałej w kaplicy
Krzyża Świętego w Pradze (zob. Kat. wyst. Praha 2008a,
s. 119–120 [Štěpánka Chlumská, *Late Gothic and Early Renais-
sance Art*]; nr kat. 127, s. 148 [Jiří Fajt, Štěpánka Chlumská,
Catalogue of the Exhibits]; Kat. wyst. Praha 2012, nr kat. 65–67,
s. 100–105 [Ivana Kyzourová, *Relikviářová busta sv. Václava,
Relikviářová busta sv. Vojtěcha, Relikviářová busta sv. Víta*]).

92 To właśnie za panowania Karola IV Luksemburga, króla
Czech (1346–1378), cesarza rzymskiego (1355–1378) został
wykonany poprzedni relikwiarz hermowy św. Wojciecha,
który z kolei zastąpił jeszcze wcześniejszą wersję. Ta ostat-
nia została zinwentaryzowana jako obiekt noszący ślady
zużycia już w latach 1354 i 1355 (zob. Podlaha, Šittler 1903,
Inv. I/1354, č. 29; Inv. II/1355, č. 3). Zakup pewnej ilości sre-
bra na wykonanie nowej hermy wyszczególnia szczęśliwie
zachowany wyjątek z ksiąg rachunkowych zakrystiana,
zaczynający się od r. 1365 (zob. Otavský 2010, s. 221). Wedle
wszelkiego prawdopodobieństwa, to właśnie dzieło zostało
opisane w r. 1387: *Caput s. Adalberti cum infula et duobus
zaphiris in summitate infulae, unus a parte anteriori et alter
a parte posteriori et in pectore gamau, habens imaginem*
(zob. Podlaha, Šittler 1903, Inv. VI/1387, č. 3). Zob. także
Kadlec 1997, s. 46–52; Stehlíková 1998, s. 252; Stróżyk 2011,
s. 102. Omawiane fundacje to tylko przykłady powracającej
troski o oprawę kości św. Wojciecha, którą przedstawiciele
dynastii panujących dzielili z następcami świętego biskupa
na katedrze praskiej. Ostatnio na ten temat zob. Maříková-
Kubková, Mařík 2015, s. 477–478.

93 Zob. Podlaha, Šittler 1897, s. 16; Kühne 2000 (zwłaszcza
s. 122–123 oraz 215–216); Kat. wyst. München–Berlin
2006, s. 205 (Paul Crossley, Zoë Opačić, *Die Krone des
böhmischen Königtums*); Otavský 2006 (zwłaszcza s. 57);
Kat. wyst. Praha 2012, nr kat. 65, s. 100 (Ivana Kyzourová,
Relikviářová busta sv. Václava).

94 Literacki fenomen kefaloforii św. Wojciecha w ujęciu przekro-
jowym omawia Maria Starnawska (Starnawska 2008a; Star-
nawska 2008b, s. 488–490). W kolejnych akapitach odwołuję
się w dużej mierze do cennych ustaleń tej badaczki. Wspom-
niane wątki „niepełnokafoloforyczne” występują w utwo-
rach, których wpływu na piśmiennictwo polskie późnego
średniowiecza nie odnotowano – *Pasji z Tagernsee*, ostatnio
hipotetycznie datowanej na lata 1006–1017 (zob. Sosnowski
2013, s. 167–191 [tam aktualny stan badań]; zob. także
Węcowski 2014, s. 70–71) oraz kronice Ademara z Chaban-
nes, powstałej w drugiej ćwierci XI w.

95 *Legenden* [1863], nr 3, s. 422.

96 Jerzy Wyrozumski (Wyrozumski 2000, s. 137) samą
legendę datuje na lata dwudzieste XIV w.



7 Inicjał „N[ascitur]” w *Brewiarzu proboszcza Vítka*, Památník písemnictví na Moravě, Muzeum Brněnska, sygn. R 394, fol. 307v (fot. Muzeum Brněnska)

jednego wątku – fundacji opactwa benedyktyńskiego w Břevnovie przez świętego biskupa⁹⁷. Niestety, niemal natychmiast trop urywa się, jako że odpowiedni břevnovski „ur-tekst” pozostaje bytem wyłącznie hipotetycznym.

Bardziej owocna może okazać się analiza inicjału „N[ascitur]” w tak zwanym *Brewiarzu proboszcza Vítka* z roku 1342 (Rajhrad, Památník písemnictví na Moravě, Muzeum Brněnska, R 394, fol. 307v), gdzie św. Wojciech – kefalofor prezentuje się w benedyktyńskim habicie⁹⁸ [il. 7]. Ta cokolwiek dziwaczna parafraza wyjściowego typu ikonograficznego względnie pasuje do historii cytowanej przez Pulkavę: bezgłowe ciało męczennika zostało uchwycone w marszu, z opartą na ramieniu tyczką, na której zatknęta jest głowa w mitrze biskupiej. Jak wykazano, wybór tekstów własnych brewiarza, dopełniony przez program dekoracji, został przystosowany do potrzeb wspólnoty klasztornej w Rajhradzie na Morawach⁹⁹. Musiało się to odnosić w szczególności do symbolu heraldycznego zamieszczonego w kodeksie, wiążanego ze św. Wojciechem (o ile nie jest on nowożytnym dodatkiem), którego wariacje były wykorzystywane przez konwenty w Břevnovie i Rajhradzie aż do wieku XIX¹⁰⁰. Pomimo opinii przeważającej wśród historyków sztuki, zgodnie z którą zamówienie Vítka realizowało skryptorium morawskie (brneńskie?), właśnie motyw niesienia głowy jest ostatnio rozważany jako potencjalny argument za przypisaniem dzieła środowisku prasko-břevnovskiemu – jako zainteresowanemu obroną praw własnościowych

tamtejszej katedry¹⁰¹. Nasuwa się zatem pytanie o zależność między kefaloforycznymi inklinacjami czeskich i morawskich benedyktynów a rolą czaszki jednego z najważniejszych patronów doby Luksemburgów. W odpowiedzi można tylko stwierdzić brak dowodów na eksploatację tej formuły w reprezentacji dynastycznej i państwowej.

Znane czternastowieczne adaptacje tropu kefaloforii nie pozwalają bezgłowemu ciału św. Wojciecha dotrzeć o własnych siłach na wybrane miejsce i wyznaczyć w ten sposób lokalizację przyszłego centrum kultu jego autentycznych szczątków¹⁰². Zakrawa to o jaskrawe niewykorzystanie standardowego oręcza w średniowiecznych sporach o relikwie. Jest to tym bardziej zaskakujące, że zaktualizowane wersje legendy męczennika, w których zwłoki zostają dostarczone bezpośrednio do Pragi, nigdy nie mając nic wspólnego z Gnieznem, mogły być w obiegu niedługo po „świętej kradzieży” w roku 1039¹⁰³. Na tym tle na szczególną uwagę zasługuje epizod w krótkim żywocie św. Romualda pióra Hieronima z Pragi (Jana Sylwana, zm. 1440). Autor, zawdzięczający swoją formację praskiemu środowisku akademickiemu, dołączył do dworu Władysława Jagiełły, po czym, zostawszy jeszcze w międzyczasie przełożonym kongregacji w Camaldoli, angażował się w sprawy Polski i Czech na arenie „międzynarodowej”¹⁰⁴. Według Hieronima, korpus św. Wojciecha wziął głowę w swoje ręce i zdołał donieść ją do Gniezna, gdzie wierni pochowali go z ogromną czcią¹⁰⁵. Jednakże, skoro tylko przy grobie zaczęły dziać się cuda, relikwie translokowano do Pragi, stolicy metropolii (!), gdzie został przygotowany godny *locellus* ze złota i drogich kamieni. Dość racjonalne wyjaśnienie równoległego kultu Wojciechowej głowy w dwóch różnych miejscach oferują za to niektóre podania spisane w XV i XVI wieku w Czechach i na Węgrzech, interpretowane jako zniekształcona opowieść kefaloforyczna¹⁰⁶. Przyszły męczennik zostaje tu wyposażony w czaszkę pewnego świętego, która ostatecznie zostaje uznana za część jego własnego ciała.

Jeśli zaś chodzi o polską stronę konfliktu, podstawową, „politycznie poprawną” legendę św. Wojciecha skonstruowano z innych niż kefaloforia toposów hagiograficznych. Maria Starnawska podejrzewa nawet środowisko gnieźnieńskie o prowadzenie kampanii antykefaloforycznej¹⁰⁷. Badaczka kładzie nacisk

na oficjalne uznanie wersji wydarzeń ugruntowanej w późnym średniowieczu, w której ludzka słabość pewnego pruskiego rycerza udaremnia inicjatywę i elokwencję ściętej głowy, planującej dostać się przy jego pomocy do Gniezna¹⁰⁸. Ten epizod włączono przed rokiem 1295 w narrację jawnie kompilacyjną i pełną niekonsekwencji. Jej zadaniem miałyby być kompromitowanie wszelkiej ludowej tradycji, o ile ta pozwalała „energicznym” zwłokom męczennika przyćmić zasługi Bolesława Chrobrego jako nabywcy relikwii.

To, że motyw kefaloforii *sensu stricto* nie musiał jednak szkodzić polskiej racji stanu, pokazuje utwór autorstwa Jana Plastwiga (zm. 1464), dziekana warmińskiej kapituły katedralnej we Fromborku¹⁰⁹. Pośmiertna wędrówka zdeintegrowanego ciała przyjmuje tutaj postać „autotranslacji” w wybrane miejsce. Zanim jednak dochodzi do męczeństwa, najwyższy kapłan Prusów (*kirwajdo*) nalega na wypędzenie św. Wojciecha w obawie przed kolonizatorskimi zakusami wspierających misję Polaków. To niefortunne posunięcie prowadzi ostatecznie do świętokradczej zbrodni, która pociąga za sobą cokolwiek ironiczną karę: późniejszy podbój Prus przez Krzyżaków¹¹⁰. Przechodząc do sytuacji politycznej w czasach Plastwiga, należy zauważyć, że forsowana przez niego koncepcja autonomii Warmii pod protektorem króla polskiego znalazła swoje odzwierciedlenie w formule drugiego pokoju toruńskiego, który podpisano w roku 1466, już po śmierci dziekana. Jednocześnie diecezja warmińska została objęta jurysdykcją metropolity gnieźnieńskiego.

Dzieło hagiograficzne Plastwiga legitymizuje istnienie co najmniej trzech sanktuariów św. Wojciecha¹¹¹. Gniezno zostaje wyróżnione jako pełnoprawny właściciel relikwii. Jego prawa zabezpiecza przezornie sam święty, przysięgając Bolesławowi, że żywy lub martwy powróci do Gniezna – i wywiązując się z przysięgi, choć nie od razu. Spektakularny początek kefaloforycznej podróży przysparza chwały miejscu męczeństwa w Sambii. Następnie bezgłowe zwłoki kroczą przez piętnaście mil niemieckich, eskortowane przez zdumioną publiczność, aż dochodzą do wiejskiej kaplicy w pobliżu Gdańska¹¹². Tam ciało kładzie się w dogodnie ukształtowanym ołtarzu, gdzie pozostaje *sine honore* przez trzy lata. Pomijając dalsze szczegółowe perypetie, szczęśliwy powrót do Gniezna nie byłby

możliwy, gdyby nie osobiste i finansowe zaangażowanie polskiego monarchy. Właściwą funkcją wątku „autotranslacji” jest więc

- 97 Iwańczak 1998, s. 311, 316–318; Powierski 1998, s. 147; Wyrozumski 2000, s. 137; Grzesik 2002, s. 52–53.
- 98 Zob. Kat. wyst. Ostrava 2011, nr kat. 249, s. 654–661 (P. Černý, *Breviář probošta Vítka* [tam szerokie omówienie stanu badań]); Kat. wyst. Praha 2014, nr kat. V.36, s. 114–115 (V. Kubík, *Breviary of Provost Vitek of Rajhrad*). Zob. także Friedl 1975; Kat. wyst. München–Berlin 2006, s. 294 (Kaliopi Chamonikola, *Mähren – auf dem Weg zur Eigenständigkeit*). Szerszego uznania nie zdobyła propozycja Františka Pokornego, by zamówienie brewiarza przypisać Janowi Volkowi, biskupowi Ołomuńca, kanclerzowi Królestwa Czeskiego, bliskiemu współpracownikowi Karola IV i fundatorowi klasztoru Benedyktynów w Pustiměřy (zob. Kat. wyst. Ostrava 2011, s. 657 [P. Černý, *Breviář probošta Vítka*]).
- 99 Kat. wyst. Ostrava 2011, s. 656 (P. Černý, *Breviář probošta Vítka*).
- 100 Stehliková 1997, s. 134.
- 101 Zob. wyżej, przyp. 98.
- 102 Dotyczy to m.in. dwóch czternastowiecznych sekwencji, z których jedna uchodzi za utwór czeski, a druga jest łączona bądź z Czechami, bądź z państwem zakonnym (zob. *Cantica* [1964], nr 80, 81, s. 92–96 [zwłaszcza strofa 14a]; Starnawska 2008a, s. 219). Opowieść o tym, jak św. Wojciech obchodził różne miejscowości, niosąc przed sobą własną głowę śpiewającą pieśń *Hospodyne pomaluj ny*, przytoczył jako zaczerpniętą z podań czeskich historyk Christoph Hartknoch (1644–1687) (zob. Wiewióra 2010, s. 167).
- 103 Dąbrowska 2008.
- 104 EK 6, kol. 858 (M. Daniluk).
- 105 *Acta SS Februarii* 2, cap. VIII, 47, s. 133.
- 106 Starnawska 2008b, s. 489.
- 107 Zob. wyżej, przyp. 94.
- 108 Taki przekaz niesie ze sobą legenda *In partibus Germanie locus est*, powstała w drugiej połowie XIII w., której częścią składową były obejmujące wątek niepełnej kefaloforii *Miracula sancti Adalberti*, w niektórych rękopisach wpisywane jako samodzielny utwór (zob. *Miracula Adalberti* [1884]; *Cuda* [1997]). W późnym średniowieczu był to najbardziej rozpowszechniony na ziemiach polskich utwór o św. Wojciechu, który wszedł do lokalnej wersji *Złotej legendy* Jakuba de Voragine, stając się jednocześnie podstawą właściwie wszystkich ówczesnych skrótów, przeróbek, zniekształconych kopii czy kompilacji (zob. Węcowski 2014 [zwłaszcza s. 74–82, 132]).
- 109 Pełny tekst utworu *Vita sancti Adalberti II. Pragensis episcopi* w wersji łacińskiej oraz w przekładzie na język polski, autorstwa Jerzego Wyrozumskiego, został opublikowany jako aneks w Wyrozumski 1997 (zob. także Wyrozumski 2000). Na temat Plastwiga zob. Nowak 1981; SBKW, s. 189–190 (T. Borawska); EK 15, kol. 797–798 (E. Gigilewicz); Borawska 2010, s. 170–171; Wiewióra 2010, s. 33–41.
- 110 Krzyżacki podbój ziem pruskich został przypieczętowany erygowaniem w r. 1243 czterech diecezji o ambiwalentnym statusie. W przeciwieństwie do pozostałych trzech kapituł katedralnych, kolegium warmińskie nigdy nie zostało inkorporowane do Zakonu (zob. Borawska 2010). W r. 1454 wspólnota opowiedziała się po stronie Związku Pruskiego i wyraziła zgodę na złożenie hołdu królowi polskiemu. Jej dziekan Plastwig zmienił swoje pierwotnie odmienne stanowisko po tym, jak w roku następnym dowodził bezskuteczną obroną zamku olsztyńskiego przed zaciężnymi Zakonu. Ich brutalne postępowanie skłoniło go do wytoczenia procesu stronie krzyżackiej.
- 111 Zofia Wiewióra (Wiewióra 2010, s. 38–41) łączy utwór z funkcjonowaniem ośrodków kultu męczennika na Pomorzu Wschodnim i Sambii, a ponadto w Pomezanii. Zdaniem Jerzego Wyrozumskiego (Wyrozumski 1997, s. 20–24) legenda wyrosła z zapotrzebowania społecznego na Warmii i powstała na zamówienie Kościoła sambijskiego.
- 112 Obecnie osiedle o znaczącej nazwie Święty Wojciech jest częścią Gdańska. Istnienie w tej okolicy kościoła parafialnego jest wzmiankowane po raz pierwszy w r. 1223 (zob. np. Godula-Węclawowicz 2005, s. 184–186).



8 Retabulum Ukrzyżowania, kaplica św. Anny przy szpitalu Świętego Ducha we Fromborku (wg Kat. wyst. München–Berlin 2006, s. 404, il. v.33)

podniesienie niewielkiego kościoła św. Wojciecha do rangi porównywalnej z centrami kultowymi w Gnieźnie i Tenkitach. Być może nie bez znaczenia jest okoliczność, że synowie gdańskich patrycjuszów tworzyli w tym czasie wpływową frakcję we fromborskiej kapitule¹¹³.

Pełny tytuł utworu Plastwiga informuje, że materiał źródłowy został zaczerpnięty z dokumentów w archiwum warmińskiej siedziby biskupiej oraz *ex Maiorum traditione* – od osób o wyższej pozycji, możliwych obdarzonych publicznym autorytetem¹¹⁴. Przy aktualnym stanie wiedzy nie sposób jednak uchwycić wcześniejszego „życia” owej tradycji¹¹⁵. Historycy tropią przesłanki, które sugerują przepływ motywów kafaloforycznych między czeską i pruską hagiografią św. Wojciecha, choć często przeszkodę stanowi stopień rozpoznania elementów nośnych całej hipotetycznej konstrukcji¹¹⁶. Nie podejmuję się oceny fragmentarycznego materiału źródłowego, w moim odczuciu niepokojąco elastycznego, pod kątem uczestnictwa w tej wymianie środowisk polskich. Uznanie poglądu o długotrwałej dezaprobatie Gniezna dla motywu niesienia głowy oznaczałoby stwierdzenie intrygującej wolty u schyłku XV wieku, której grawerowany kefalofor z roku 1494

byłby dobitnym przykładem. Zapewne nie powinno się przeceniać w tym kontekście faktu umieszczania wytworów czeskiej tradycji świętowojeckowej w piętnastowiecznych rękopisach polskich, być może kompilowanych przy znajomości kroniki Pulkawy¹¹⁷. Druga redakcja tego dzieła – niezawierająca kefaloforycznego epizodu – znajdowała się od roku 1455 w zbiorach biblioteki kapituły katedralnej w Krakowie. Notabene, ofiarowana była przez kardynała Zbigniewa Oleśnickiego, biskupa krakowskiego 1423–1455, stryja i imiennika prymasa Zbigniewa Oleśnickiego¹¹⁸.

Nie udało się uchwycić roli obrazów jako nośników kłopotliwego toposu w domniamanym transferze z terenów Korony Czeskiej. Rajhradzki wizerunek św. Wojciecha maszerującego z głową wbityną w żerdź, pozostaje w świetle dotychczasowych badań izolowanym kaprysem¹¹⁹. Niewiele wnosi też spostrzeżenie, że Plastwig mógł widywać enigmatyczne wyobrażenie przemieszczającego się, pochylonego kefalofora, na niezachowanym obecnie retabulum Ukrzyżowania w kaplicy św. Anny przy szpitalu Świętego Ducha we Fromborku¹²⁰ [il. 8]. Styl tego dzieła jest uznawany za reminiscencję sztuki w kręgu praskiego dworu Luksemburgów u schyłku

XIV wieku. Badacze spekulują, że biskupem transportującym swoją głowę mógł być św. Dionizy lub św. Tomasz Becket, jednak złożony program centralnej części nastawy nie został odczytany¹²¹.

Daleka od weryfikowalności jest również idea odwołująca się do ewentualnych przekształceń formuł obrazowych, częstych w obrębie interferujących przez wieki cyklów hagiograficznych. Pod tym kątem szczególnie

zastanawia podobieństwo niektórych motywów i rozwiązań formalnych pomiędzy Drzwiami Gnieźnieńskimi a kolońskim relikwiarzem św. Heriberta (ok. 1146–1159 i ok. 1160–1170), jak również między obydwoma tymi dziełami a ilustracją w *Martyrologium Zwiefaltense* (1138–1147 lub ok. 1160)¹²². Ta ostatnia ukazuje korpus św. Wojciecha stojący w wyprostowanej pozycji obok wbitej na pal głowy, który trzyma w jednej ręce

113 Borawska 2010, s. 161–165.

114 Zob. Węcowski 2014, s. 222.

115 Więcej można powiedzieć na temat dalszych losów podania spisane przez Plastwiga. Wedle dzisiejszych kryteriów na plagiat wygląda fragment kroniki dominikanina Szymona Grunaua (zm. po 1529/1530), związanego z Gdańskiem i Elblągiem, opatrzony przypisami niezgodnymi z prawdą (zob. wyżej, przyp. 38). Dzieło dedykowane zostało królowi polskiemu oraz stanom pruskim. Przytoczenie motywu kefaloforii św. Wojciecha stanowi jeden z powodów, dla których Grunau stał się obiektem bezlitosnej krytyki późniejszych autorów nowożytnych (zob. Wiewióra 2010, s. 165–168, 175–184, 191–193). W międzyczasie niezwykłą opowieść powtarza jeszcze Jan Leo (zm. 1635), dziekan kolegiaty w Dobrym Mieście, powołując się na archiwum kościoła warmińskiego oraz na omówioną wyżej *Vita S. Romualdi* Hieronima z Pragi (Leo 1725, s. 44; Leo [2008], s. 60; Wiewióra 2010, s. 55–61). Opis pośmiertnej wędrówki do kaplicy pod Gdańskiem został przedstawiony jako druga z alternatywnych wersji wydarzeń. Pierwszą jest oryginalna opowieść o tym, jak głowę wbity na żerdź oprawcy obnosili po wsiach i miasteczkach (zob. wyżej, przyp. 36).

116 Jakaś forma transferu świętowojskich tradycji nie byłaby oczywiście zaskakująca, zważywszy na sięgające XIII w. polityczne i kulturowe powiązania pomiędzy krzyżackimi władcami Prus a królami czesкими. Kontrowersje wspomnianego typu dotyczą m.in. niejasnej transmisji motywu bilokacji św. Wojciecha, który część badaczy wywodzi z pierwszej redakcji kroniki Pulkawy, gdzie przekaz Kosmasa został uzupełniony tradycją ustną, przypuszczalnie pochodzenia brzeznowskiego (zob. Grzesik 2002, s. 52). Epizod ten występuje również w utworze *Sanctus Adalbertus nobilis progenie* (MHB 2, s. 57–59), znalezionym w rękopisach z r. ok. 1400, o niepewnej proveniencji pomorskiej, sambijskiej lub polskiej i spornym czasie powstania (zob. Danielski 1997, s. 237; Wiewióra 2010, s. 77, przyp. 278; Węcowski 2014, s. 135–136). Jednym z argumentów na rzecz łączenia dzieła z Polską są wyrażone w nim wątpliwości, czy wojowie Brzetysława faktycznie uprowadzili głowę św. Wojciecha (zob. Węcowski 2014, s. 135). Piotr Węcowski ocenia, że tekst jest bardzo odległy od wcześniejszych żywotów, sprawiając wrażenie, jakby hagiograf korzystał jedynie z tradycji ustnej i informacji wyniesionych ze słuchania utworów liturgicznych. Jan Powierski (Powierski 1998, s. 145–148, 155) utrzymuje natomiast, że mamy do czynienia z legendą pruską z XIII lub początku XIV w., oraz że to ona wywarła wpływ na tekst Pulkawy. Już w XVII w. wątek bilokacji pojawia się u Jana Leo (Leo 1725, s. 41–41; Leo [2008], s. 56–57; zob. wyżej, przyp. 115). Zofia Wiewióra (Wiewióra 2010, s. 60–61) zwraca uwagę na obecne w jego dziele elementy czeskiej tradycji ludowej, niespotykane w utworach pochodzących z terenu Polski, jak również na cytaty z czeskiej

literatury średniowiecznej i renesansowej, częstsze niż odnośniki do pisarzy polskich. Ze względu na to, że znana biografia autora nie dostarcza wyjaśnienia jego osobistych związków z kulturą czeską, nasuwa się podejrzenie, iż te źródła były dla niego dostępne na Warmii. Domysł ten jest o tyle ciekawy, że zbiór ten mógł przynajmniej częściowo pokrywać się z zasobami, z których w XV w. korzystał Plastwig.

117 Jadwiga Karwasińska (Karwasińska 1959, s. 66) nie wykluczała takiej domieszki w przypadku utworu *Temporibus Boleslai ducis Boemorum*, znajdującego się m.in. w tzw. rękopisie ryńskim Sędziwoja z Czechla (zob. Węcowski 2014, s. 133). Przekaz ten obejmuje tylko czeskie dzieje świętego biskupa, pomijając w ogóle wątek polski oraz kwestię losów relikwii. W polskich zbiorach nie stwierdzono natomiast obecności tekstu wspomnianego już w kontekście części wspólnej z „břevnovską” wersją dzieła Pulkawy, *Sanctus Adalbertus nobilis progenie*, jedynie przez niektórych badaczy wiązane z metropolią gnieźnieńską (zob. wyżej, przyp. 116).

118 Rękopis znajduje się zbiorach Biblioteki XX Czartoryskich pod sygn. 1414 (zob. Miodońska 1967a; Miodońska 1967b, s. 11–12, 26, 98; Kamolowa, Sieniatcka 2003, s. 160; zob. także Hornowska, Zdzitowiecka-Jasieńska 1947, s. 216; Potkowski 1984, s. 139). Barbara Miodońska (Miodońska 1967a, s. 44) przypuszcza, że egzemplarz ten, datowany na lata siedemdziesiąte XIV w., trafił w ręce Oleśnickiego, przywieziony przez jedno z licznych poselstw czeskich już w pierwszej połowie XV w. Ogólne tło może stanowić napływ czeskich ksiązek do Małopolski na przełomie stuleci, któremu towarzyszyła działalność tamtejszych iluminatorów w Krakowie (zob. Miodońska 1967b, s. 11–12). Co więcej, wymiana intelektualna między Krakowem i Pragą miała decydować w dużej mierze o charakterze dzieł nabywanych do bibliotek polskich w XIV i XV w., przy czym dotyczyło to raczej tematów, o których aktualnie dyskutowano (zob. Hornowska, Zdzitowiecka-Jasieńska 1947, s. 101).

119 Warto sprostować w tym miejscu mylącą informację zawartą w *Lexikon der christlichen Ikonographie*, jakoby kefaloforyczny wizunek św. Wojciecha zdołał obraz Madonny z Vyššego Brodu (ok. 1460), przechowywany w Alšova jihočeská galerii w Hluboce nad Wełtawą (por. LCI 5, kol. 27 [E. Poche]).

120 Do II wojny światowej dzieło znajdowało się w pałacu biskupim we Fromborku. Już w chwili wykonania fotografii nie było zachowane w całości, nie jest znany nawet typ nastawy (zob. Ehrenberg 1920, s. 56–61, il. 38–41; Labuda A.S. 1990, s. 86; Labuda A.S. 2004, s. 42–43, 51, 54, przyp. 90; Kat. wyst. München–Berlin 2006, s. 404, il. V.33 i s. 408 [Adam Stanisław Labuda, *Das Meer im Blick – Expansion nach Norden*]).

121 Ehrenberg 1920, s. 57; Labuda A.S. 1990, s. 86 (zwłaszcza przyp. 92).

122 Zob. Abou-el-Haj 1997, s. 154–155; Jarzewicz 2009; Ricker 2013, s. 156.



9 Pieczęć większa arcybiskupa gnieźnieńskiego Zbigniewa Oleśnickiego, AAGN, Dypl. Gn sygn. 518 (fot. Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie)

pastorał, natomiast drugą wykonuje gest błogosławieństwa. Skojarzenia z typem bezgłowego kefaloфора nie wydają się zupełnie absurdalne¹²³. Dalsze zastosowanie lub rewizję tych asocjacji uniemożliwiają jednak białe plamy na mapie wędrówek motywów pomiędzy kolejnymi dziełami fundowanymi ku czci męczennika. O kluczowych realizacjach wiadomo jedynie, że obejmowały jakieś wizerunki (np. aranżacja gnieźnieńskiej *memorii* ok. 1418), w ogóle istniały (np. relikwiarz z r. 1113) lub też wreszcie, że powinny były istnieć (np. związany z grobem *libellus*). Z drugiej strony, zasób niewykorzystanych źródeł, obejmujących także przedstawienia nowożytnie, prawdopodobnie wciąż czeka na identyfikację, między innymi w prowincjonalnych kościołach parafialnych. Jako dowód może posłużyć mało znane malowidło ściennie z początku XVII wieku, znajdujące się w Giebułtowie. Wskazówkę co do tożsamości przedstawionego tam świętego kefaloфора stanowi fakt, że w tej części Małopolski kult św. Wojciecha jest do dziś szczególnie żywotny¹²⁴.

Nie można zatem wykluczyć, że szerzej zakrojona kwerenda terenowa przyniesie konieczność skorygowania obserwacji, które prezentuję poniżej. Tymczasem jednak rysuje się koherentna grupa kefaloфорycznych wizerunków św. Wojciecha powstałych na obszarze metropolii gnieźnieńskiej około roku 1500¹²⁵.

Wyprzedzając relikwiarz autorstwa Bartha, serię otwiera kluczowe medium reprezentacji arcybiskupiej – pieczęć większa (*sigillum maior/maius*) prymasa Zbigniewa Oleśnickiego¹²⁶ [il. 9]. *Sigillum* to znane jest z jednego oryginalnego odcisku przywieszzonego do dokumentu z 17 marca 1487 roku¹²⁷. Oleśnicki zdecydował się na indywidualną transformację standardowego schematu pieczęci wysokiego dostojnika kościelnego, gdzie artykulację eliptycznego pola wyznacza baldachimowa struktura architektoniczna¹²⁸. Najbardziej frapującą obocznością jest duplikacja (na zasadzie lustrzanego odbicia) nieodzownego motywu klęczącej postaci w szatach biskupich. Obu adorantów przyporządkowano wyobrażeniom stojących za nimi świętych hierarchów, którzy polecają ich osiowo usytuowanej Marii z Dzieciątkiem. Jednym z wstawiających się jest św. Wojciech – kefaloфор, podczas gdy drugą figurę interpretuje się jako św. Stanisława. Takie rozpoznanie wspiera sformułowanie w aktach kapituły, zapisane krótko po śmierci arcybiskupa, nazywające obu orędowników królestwa patronami katedry gnieźnieńskiej¹²⁹. Należy zadać sobie pytanie, kim są więc ich podopieczni, oraz czy w ogóle należy dopatrywać się tu wizerunków konkretnych osób. Warto zauważyć, że dysponenta pieczęci reprezentuje jego herb, który zamyka od dołu całą kompozycję. Godna rozważenia wydaje się hipoteza, że dwaj symetrycznie ukazani dostojnicy mogą występować w roli przedstawicieli episkopatu czy Kościoła polskiego. To wyjątkowo piękne, doskonale wyważone dzieło sztuki wyrażałoby wówczas tożsamość urzędu prymasowskiego, gloryfikując metropolię gnieźnieńską wziętą jako całość, we wspólnocie z jej najbardziej zasłużonymi pasterzami męczennikami, którzy opromieniają ją blaskiem świętości. Takie przesłanie byłoby spójne z przekazem generowanym przez rytuał, w którym głowa św. Wojciecha była noszona i pokazywana wraz z ręką św. Stanisława¹³⁰. Jednocześnie *ostensio capitis* w wykonaniu Wojciecha męczennika mogło stanowić subtelny aluzję

do pozycji Gniezna w ciele polskiej prowincji kościelnej.

W literaturze przeważa ocena Oleśnickiego jako odnowiciela intelektualnej pozycji dworu arcybiskupiego, który również w kapitule promował grupę kanoników skromniejszego pochodzenia, ale zdolnych i dobrze wykształconych¹³¹. Trudno jednak określić kierunek transferu idei pomiędzy otoczeniem prymasa a korporacją katedralną¹³². Można co najwyżej zestawiać dostępne dane. Jeszcze w roku 1481 kapituła najwyraźniej koncentrowała się na renowacji dawnej oprawy czaszki św. Wojciecha (hermy?), wysyłając do Torunia delegata wyposażonego w złoto, srebro i perły darowane *pro infula s. Adalberti*¹³³. Kwestia nowej fundacji powracała na agendę przynajmniej od początku roku 1492. Ze strony Oleśnickiego kanonicy oczekiwali jakiegoś zainteresowania zarówno dla tego projektu, jak i dla kilku innych bieżących trosk, w tym kwestii baldachimu (?) nad grobem

świętego (*sepulchri tectura*)¹³⁴. Wykonanie samego nagrobka prymas „autoryzował” w inskrypcji fundacyjnej z roku 1486, zaznaczając, że legat Jakuba z Sienna został zrealizowany za czasów jego bezpośredniego następcy¹³⁵. W styczniu 1493 roku kapituła dążyła do odebrania relikwii patrona, złota, w które miano oprawić jego głowę, oraz innych kosztowności, wydanych wówczas arcybiskupowi¹³⁶. Zadaniami tego nie ułatwiał nomadyczny styl życia Oleśnickiego, typowy dla jego stanowiska¹³⁷. W rozpatrywanym okresie, wyczerpany zabiegami wokół elekcji i koronacji nowego władcy, prymas tracił siły w walce z chorobą. Dopiero po jego śmierci czaszka św. Wojciecha wróciła do skarbcza katedralnego, uroczyście wniesiona w relikwiarzu puszkowym, specjalnie pożyczonym na tę okazję¹³⁸. Pewne jest tylko, że bezgłowy kefalofor wygrawerowany przez Bartha nie jest wierną kopią tego z pieczęci prymasowskiej. Tamten, podobnie jak wszystkie kolejne przykłady,

123 Spostrzeżenie Witolda Sawickiego (Sawicki 1965, s. 28–29, ryc. 6 oraz 9 tab. IV) zostało wyrażone w toku argumentacji na rzecz rozpoznania św. Wojciecha w postaci kefalofora na nieistniejącym dziś reliefie z opactwa benedyktyńskiego na Ołbinie, datowanym na lata ok. 1150–1250, którego ikonografię przekazuje miedzioryt z pierwszej połowy XVIII w. Z taką identyfikacją w sposób przekonujący dyskutuje Maria Starnawska (Starnawska 2008a, s. 215; Starnawska 2008b, s. 487–488).

124 Godula-Węclawowicz 2005, s. 154.

125 Lista przykładów byłaby dłuższa i bardziej rozciągnięta w czasie, gdyby udało się potwierdzić istnienie dwóch rzeźb wymienionych przez Ryszarda Knapińskiego (Knapiński 1998, s. 182). Informacje tego badacza powtarza Maria Starnawska (Starnawska 2008b, s. 490).

126 Przede wszystkim dziękuję Profesorowi Markowi Walczakowi za zwrócenie mojej uwagi na tę pieczęć. Jestem też winna głęboką wdzięczność Doktorowi Piotrowi Pokorze, który był tak uprzejmy, by udostępnić mi rezultaty swoich badań przed ich publikacją. Poza opracowaniem tego autora obiektowi nie poświęcono wiele miejsca w literaturze (zob. Polkowski 1874, s. [249]; Iwanoyko, Wiliński [1947], s. 189; Gumowski 1966, s. 157; Adamczewski 2009, s. 268; Wilk-Woś 2013, s. 151–153; Wilk-Woś 2014, s. 714–715). Pieczęci Oleśnickiego nie wspomina Dana Stehlíková (Stehlíková 1997).

127 AAGn, Dypl. Gn, sygn. 518.

128 Zob. Gardner J. 1975, s. 81–96; Glejtek 2011, s. 151.

129 AC 1, nr 2363.

130 Zob. wyżej, s. 162 i przyp. 75–76 na s. 163.

131 Oleśnicki udziela prowizji na kanonie i prebendy w kapitule gnieźnieńskiej osobom, które stanowiły później elitę polityczną lub intelektualną duchowieństwa metropolii gnieźnieńskiej, takim jak Jan Łaski, Łukasz Watzenrode, Jan z Goślibia czy wspomniany Klemens z Piotrkowa (zob. Kat. wyst. Gniezno 2000, s. 100 [Jacek Wiesiołowski, *Gnieźnieńskie środowisko katedralne w XIV i XV wieku*]; Wilk-Woś 2013, s. 265; zob. także Korytkowski 1888, s. 487; Śmigiel 2002, s. 112). Z kręgu jego patronatu arcybiskupiego

zachowały się wyłącznie ślady poezji świeckiej, w tym unikalna epopeja *Sbigneis* przypisywana jego dworzani-nowi Mikołajowi Kotowiczowi, który po śmierci protektora ułożył też epicedium *Elegi supra sarcophagum*, a także kilka polskich wierszy Marcina Ponieckiego (zob. Kürbis 1965, s. 208; Quirini-Popławska 1968, s. 506; Kat. wyst. Gniezno 2000, s. 107 [J. Wiesiołowski]; Wilk-Woś 2014, s. 714). Kalimach dedykował Oleśnickiemu cztery dzieła: gratulacje z okazji objęcia stanowiska podkanclerzego, memoriał o położeniu Polski wobec Macieja Korwina, życiorys Grzegorza z Sanoka oraz biografię kardynała Zbigniewa Oleśnickiego, której bratanek był zleceniodawcą (zob. Wilk-Woś 2014, s. 107).

132 Przede wszystkim można byłoby życzyć sobie więcej informacji na temat relacji Oleśnickiego i Boksicy, który, jak się zdaje, odegrał istotną rolę w fundacji nowego relikwiarza (zob. wyżej, przyp. 24). Tymczasem jednak na podstawie testacji w księdze arcybiskupiej nie można stwierdzić jego bliższej współpracy z prymasem (zob. Wilk-Woś 2013, s. 220).

133 AC 1, nr 2231.

134 Ibidem, nr 2336, 2343.

135 *S(anctus) · adalb(er)t(us) · a(n)no · salutis 996 huic metro | poli preficit(ur) qua relict(a) coronat marti | rio prussie · in · loco · Lochstech · nono k(a)le(ndis) | may · 999 · cui(us) · succcissor · 33 · iacobus · de | Seen(n)o · p(re)se(n)s · co(m)paravit ma(u) soleu(m) · op(er)e tame(n) | i(m)p(er)f(e)cto · 1480 · effert(ur) · r(e)licto · testa[men]to su(m)ptu · ad | p(er)ficie(n)du(m) · (et) · s(u)b · t(em)p(or)e · successo(r)is · im(m)e(dia)ti · co(n)su(m) at(ur) | 1486 · q(ui)b(us) · p(ro) · h(o)c fictili · obtinea(n)t · eis · sec(u)ll(i) | et(e)rn(um) amen* (cyt. za: Mrozowski 1994, nr kat. I 12, s. 169–170).

136 AC 1, nr 2350.

137 W przypadku Oleśnickiego badacze dysponują najpełniejszym itinerarium spośród średniowiecznych itinerariów arcybiskupich (zob. Wilk-Woś 2013, s. 35, 29 oraz Aneks I, 1.6, s. 319–334). Obejmuje ono lata, w których nie uchwycono nawet jednego dnia pobytu arcybiskupa w Gnieźnie.

138 Zob. wyżej, przyp. 24.

10 Piotr Gelhor, relikwiarz św. Wojciecha z Trzemeszna, kopia galwanoplastyczna, Muzeum Narodowe w Poznaniu – Muzeum Sztuk Użytkowych, nr inw. Rm 5 (fot. Muzeum Narodowe w Poznaniu)

11 Pentaptyk Pięciu Boleści Marii z katedry we Wrocławiu, skrzydło zewnętrzne lewe, awers, kwadra dolna, Muzeum Narodowe we Wrocławiu, nr inw. XI 404 (fot. Muzeum Narodowe we Wrocławiu)

12 Święty kefaloфор z Elbląga (wg Rynkiewicz-Domino 1998, il. 11 do nr kat. 4)



przedstawia alternatywny wariant typu, wyposażony w sumie w dwie głowy.

Takie „bikefaliczne” przedstawienie św. Wojciecha ozdobiło w roku 1507 srebrny relikwiarz skrzyniowy na jego własne, bliżej nieokreślone szczątki¹³⁹ [il. 10]. To doceniane

pod względem jakości dzieło innego poznańskiego złotnika – Piotra Gelhora – zostało ofiarowane konwentowi kanoników regularnych w Trzemesznie przez opata Andrzeja z Drążna Drążyńskiego (1504–1522)¹⁴⁰. Poszukując znaczenia tej donacji, należy odnotować, że w pewnym punkcie w przeszłości Gniezno scedowało na korzyść Trzemeszna swój tytuł pierwszego miejsca pochówku męczennika, zadowolając się rangą docelowego i faktycznego posiadacza jego ciała¹⁴¹. Taką sytuację, uwarunkowaną przez silne związki instytucjonalne ze stolicą arcybiskupią, część badaczy wywodzi od początków funkcjonowania klasztoru w wieku XII¹⁴². Sfabrykowany pusty grób w Trzemesznie zyskał w pierwszych latach rządów Drążyńskiego nową scenografię. Warto podkreślić, że monumentalna, wielowarstwowa aranżacja najprawdopodobniej odtwarzała rozwiązania zastosowane podczas kolejnych renowacji głównej *memorii* w Gnieźnie, również tej nadzorowanej przez Oleśnickiego¹⁴³. Co do uchwytne go zainteresowania tego ostatniego kongregacją w Trzemesznie, podczas wizytacji w roku 1483 arcybiskup potwierdził statuty klasztorne, zatwierdzone w pierwszej połowie XV wieku¹⁴⁴.

Ta sama data – rok 1507 – figuruje na malarzkim retabulum Pięciu Boleści Marii, zamówionym przez biskupa wrocławskiego Jana Thurzona (1505–1520) do jego kościoła



katedralnego¹⁴⁵. Rozbudowany program nastawy uwzględniał duet św. Stanisława i św. Wojciecha kefalofora, którzy mogli występować w roli świadków przynależności śląskiej diecezji do metropolii gnieźnieńskiej [il. 11]. Więż ta żadną miarą nie uchodziła wówczas za naturalną, jako że od roku 1335 Śląsk był częścią Korony Czeskiej. Na początku XVI wieku na tronach Czech i Polski zasiadali władcy z dynastii Jagiellonów, a Thurzo współpracował z obu monarchami. Wciąż jednak trzeba liczyć się z ewentualnością, że wrocławski kefalofor wyewoluował raczej z tradycji spisanej w czternastowiecznych Czechach niż z krótkiego trendu w oficjalnej reprezentacji stolicy prymasowskiej w Gnieźnie. Problemu nie naświetla stan badań na temat kultu św. Wojciecha w śląskiej katedrze,

który łączył elementy wskazujące zarówno na Gnieźno, jak i na Pragę¹⁴⁶. Specyficzna dla Wrocławia wydaje się natomiast trwałość modusu kefaloforycznego, poświadczona przez późnosiedemnastowieczny rysunek figury męczennika¹⁴⁷, a także wzmiankę o obrazie z XVIII wieku zawieszonym w ambicie¹⁴⁸. Choć wzorzec mogła dostarczyć właśnie fundacja Thurzona, pojawiła się też propozycja rzutowania tego zwyczaju na dalszą przeszłość¹⁴⁹. Ponadto późnośredniowieczny Wrocław wypełniały przedstawienia ściętej głowy miejscowego patrona – Jana Chrzciciela¹⁵⁰. Bardziej konkretny trop rysuje się w związku z wcześniejszym stadium kariery zleceniodawcy: Thurzo dzierżył za czasów prymasa Oleśnickiego prebendę scholastyka kapituły gnieźnieńskiej, którą to prałaturę zachował na tyle długo, że mógł być świadkiem najpierw

- 139 Oryginalne dzieło zostało utracone w latach 1944–1945. Jego galwanoplastyczna kopia znajduje się w zbiorach Muzeum Sztuk Użytkowych Muzeum Narodowego w Poznaniu (zob. Białłowicz-Krygierowa 1978, s. 353–356; Białłowicz-Krygierowa 1999, s. 323; Kat. wyst. Kraków 2010, kat. 96, s. 186–188 [R. Sobczak-Jaskulska, *Relikwiarz na rękę św. Wojciecha – kopia galwanoplastyczna* [tam wcześniejsza literatura]]; Dorszewski 2013, s. 128).
- 140 Pomimo przeznaczenia relikwiarza, wizerunek św. Wojciecha umieszczono na tylnej ścianie. Front został zdominowany przez watek kommemoratywny, obejmujący wyobrażenie patrona kanoników regularnych – św. Augustyna. Drugorzędne potraktowanie św. Wojciecha rekompensuje fakt, że Andrzej Drzążyński uczcił męczennika również m.in. złotniczą oprawą relikwii ramienia oraz nieistniejącą już nastawą ołtarza *memorii* (zob. WSB, s. 159–160 [J. Wiesoławski]; Białłowicz-Krygierowa 1978, s. 319, 326, 352–358, 365–367).
- 141 Powszechne obowiązywanie tej „wynalezionej tradycji” (por. Ricker 2013, s. 145) w późnym średniowieczu dokumentują dzieła historyograficzne, poezja liturgiczna i legendy brewiarzowe, praktyki pątnicze, reprezentacja artystyczna trzemeszeńskiego konwentu oraz indywidualne inicjatywy fundatorskie (zob. Danielski 1997, s. 247–253, 158; Węcowski 2014, s. 318–321).
- 142 Białłowicz-Krygierowa 1999, s. 325, 327; Godula-Węclawowicz 2005, s. 195–196; Wólkiewicz 2013, s. 208–210; Węcowski 2014, s. 318–321.
- 143 Zob. Białłowicz-Krygierowa 1978, s. 366–367; Białłowicz-Krygierowa 1999, Aneks 1, s. 311–312; Woźniński 1999, s. 300; Węcowski 2014, s. 165.
- 144 Wilk-Woś 2013, s. 37. Oleśnicki ograniczył się jednak do wprowadzenia odpowiedniej inskrypcji w dokumencie Wojciecha Jastrzębca, nie wydając nowego dyplomu opatrzonego pieczęcią.
- 145 Skrzydła nastawy (z wizerunkiem św. Wojciecha kefalofora) znajdują się w Muzeum Narodowym we Wrocławiu, zaś tablica środkowa w tamtejszym Muzeum Archidiecezjalnym (zob. Guldán-Klamecka, Ziomecka 2003, nr kat. 173, s. 463–467 [A. Ziomecka; tam wcześniejsza literatura]; Karłowska-Kamzowa 2001, s. 200; Szewczyk 2009, s. 54–64, 80, 104–105, 144–145; Kat. wyst. Brügge 2010, nr kat. 270–271, s. 490–491 [B. Guldán-Klamecka, *Flügeltafel des Wandelretabels der Fünf Schmerzen Mariens*]).
- 146 Zob. Danielski 1997, s. 239–246; Sobeczko 1998; Czechowicz 2008, s. 156.
- 147 BUWr, sygn. B 1649, fol. 64v i 65r. Zob. Kat. wyst. Gnieźno 1997, nr kat. IV 15, s. 43 (A. Karłowska-Kamzowa, *Rycina objaśniająca kamień kultowy*); Czechowicz 2008, s. 156–157.
- 148 Dzieło przepadło w r. 1945 (zob. Burgemeister 1930, s. 108).
- 149 Zob. wyżej, przyp. 123.
- 150 Wariacje na temat *Johannis Schlüssel* funkcjonowały w przestrzeni Wrocławia jako *political emblems of power* (Kapustka 2013, s. 161–189).

zamawiania, a następnie użytkowania relikwiarza autorstwa Bartha¹⁵¹.

Cennym uzupełnieniem hipotetycznie zakreślonego, wewnętrznie powiązanego zespołu kefaloforycznych wizerunków byłaby rzeźba wykonana około początku XVI wieku w Elblągu – największym mieście księstwa biskupów warmińskich¹⁵² [il. 12]. Na przeszkodzie staje brak informacji o okolicznościach jej powstania i pierwotnym kontekście ikonograficznym, z którego zachował się jedynie *pendant* figury, reprezentujący św. Mikołaja. Za identyfikacją kefalofora jako św. Wojciecha mogłyby przemawiać jedynie przesłanki bardzo ogólnej natury¹⁵³. Źródła liturgiczne odzwierciedlają zatem wyraźne przyspieszenie, jakiego doznał kult św. Wojciecha na Warmii u schyłku XV wieku¹⁵⁴. Figury męczennika bardziej standardowego typu, które wprowadzono do dwóch elbląskich nastaw ołtarzowych z roku około 1500, należą do najwcześniejszych wizualnych dowodów jego popularności na ziemiach pruskich¹⁵⁵. Co więcej, w latach 1489–1512 Warmią rządził biskup Łukasz Watzenrode – wybitny fundator, który karierę zbudował u boku przyszłego prymasa Oleśnickiego¹⁵⁶. Jemu też zawdzięczał przeфорsowanie swojej kandydatury biskupiej wbrew życzeniom króla Kazimierza Jagiełły. Później jednak (od r. 1494) Watzenrode doradzał następcom Kazimierza na tronie polskim.

Zakładając, że mamy do czynienia z serią zapoczątkowaną przez decyzje ikonograficzne podjęte w środowisku katedry gnieźnieńskiej, można teraz ponownie przyjrzeć się programowi relikwiarza autorstwa Bartha. Kefaloforyczne wyobrażenie św. Wojciecha zostało wstawione pomiędzy dwie sceny, które następują bezpośrednio po sobie w cyklu Drzwi Gnieźnieńskich – *Ekspozycję zwłok i Wykupienie ciała przez Chrobrego*. Rodzi się pytanie, czy nowatorska kompozycja nie została zamierzona jako scena narracyjna, dodatkowo wyepizod. Wydatny motyw budynku kościelnego na wzgórzu kusi z kolei, by powiązać go z konkretną lokalizacją, na przykład posiłkując się narracją Plastwiga¹⁵⁷. Mając w pamięci przestrogi Piotra Węcowskiego, demaskującego pułapki interpretacji późnośredniowiecznych dzieł hagiograficznych w kategoriach aktualnej polityki¹⁵⁸, proponuję pewien eksperyment myślowy.

Nie byłoby błędem strategicznym, gdyby Gniezno sankcjonowało lokalną (pruską czy

też gdańską) tradycję o św. Wojciechu. Propagowano by w ten sposób „historyczną” i sakralną łączność ziem nie tak dawno inkorporowanych do Korony Polskiej z gnieźnieńskimi relikwiami wspólnego patrona. Dodatkowo, wczesna inauguracja chrześcijańska Gdańska, dysponującego atrakcyjną dla kefalofora kaplicą, uderzałaby w podstawy krzyżackiej wizji dziejów¹⁵⁹. Wątpliwą wskazówką jest przy tym jednak bardzo niejasna notatka w aktach kapituły, odnosząca się do zwrotu własności katedry po zgonie Oleśnickiego, w której wymienia się złoto na oprawę głowy „także sprowadzone z Gdańska” (?)¹⁶⁰. Nie tworzy ona spójnej całości z pozostałymi wpisami dokumentującymi fundację. Wątki północne nie wydają się wszakże nie na miejscu, skoro chodzi o dekorację przenośnego opakowania czaszki, która przebywając okresowo na uchodźctwie, po raz kolejny okazała się „męczennikiem” sprawy pruskiej. Obowiązek królewskiego namiestnika Prus pełnił przed swoją elekcją arcybiskup Oleśnicki, angażując się w szczególności w dyplomatyczne i militarne zmagania o zabezpieczenie polskiej zwierzchności nad Warmią¹⁶¹. Jako prymas pozostał jedną z osób odpowiedzialnych za ten kierunek polityki monarchii.

Z drugiej strony, nie widać żadnych innych przesłanek, które pozwalałyby mniemać, że w Gnieźnie przysposobiono podanie przekazane przez Plastwiga, ani że próbowano je godzić z obowiązującymi wariantami legendy św. Wojciecha. Bezkonfliktowe spiętrzenie rozbieżnych tradycji pierwszego grobu męczennika, gdańskiej i trzemeszeńskiej, powiodło się natomiast w liturgii pruskiej, co ilustrują kolejne wezwania litanii zamieszczonej w kodeksie pochodzącym już z XVIII wieku¹⁶².

Podsumowanie

Projektodawcy późnośredniowiecznego relikwiarza puszki nie ograniczyli się do przykrojenia „legendy spizowej” na miarę jednej, lecz najważniejszej części ciała św. Wojciecha. Implikacje wprowadzonych zmian są wielowymiarowe. Wszczepienie motywu kefaloforii służy jako komentarz do innych przedstawień, do całości dekoracji czy wreszcie do funkcji relikwiarza jako środka lokomocji i medium zakrytej zawartości. Biorąc pod uwagę tę ostatnią rolę, program ikonograficzny puszki wyraża naturę zamkniętej

w niej relikwii – jako partykuły, tj. części zawierającej pełnię, oraz jako głowy ciała, znaku mającego szerokie konotacje w teologii eucharystycznej, eklezjalnej i politycznej. Manewr fundatorów musiał pobudzać do czytania napisanej na nowo legendy w kontekście porównawczym. Niewykluczona, choć też niekonieczna, jest tu aktualizacja wyściowego cyklu Drzwi Gnieźnieńskich stosownie do bieżących zadań stolicy prymasowskiej, takich jak kultowa integracja niepewnych stref wpływów.

Kombinacja starych i nowych środków perswazji mogła odpowiadać na całe spektrum potrzeb, od rutynowego potwierdzenia autentyczności relikwii, aż do odebrania racji bytu konkurencyjnym sanktuarium. W przypadku późnośredniowiecznych miast – Gniezna,

Pragi i Akwizgranu – ta druga skrajność nie wchodzi w rachubę. Jak się zdaje, każdy z tych ośrodków używał głowy św. Wojciecha zgodnie z lokalną strategią, produkując stosowną sztukę dla uśmierzenia ewentualnych wątpliwości bezpośrednich adresatów tych zabiegów. Co do gnieźnieńskiego relikwiarza, nastawieniem na wewnętrzny system referencji tłumaczy się zarówno przywołanie drzwi osadzonych w portalu katedry, jak i nawiązanie do innych puszek z obszaru metropolii gnieźnieńskiej. W ten sposób uwypuklona została przynależność mobilnej relikwii do miejsca uświęconego, przy jednocześnie podkreśleniu jej komplementarności względem pozostałych szczątków św. Wojciecha, jak również wobec ogółu polskich zasobów relikwii.

SUMMARY

The cut head of St Adalbert, elevated on a leafless tree, dominates over the rest of his body in a mysterious composition, which was intriguingly replicated at the turn of the 15th century. The role of the archetype was played by one of the panels of the Gniezno Doors. This explicit reference to the masterpiece of the last third of the 12th century was arguably an essential feature of a new reliquary for the saint's skull executed in 1494. As it can be confirmed by the preserved documentation, its maker, Poznań goldsmith Jacob Barth, was obliged to realize a programme of decorations defined by the founders – canons of the Gniezno Cathedral Chapter in every

detail. As a result, a golden pyx-reliquary was created, on an octagonal plan, with a slightly domed lid, whose sides were engraved with scenes from the pre- and posthumous history of St Adalbert.

Already since the 19th century this piece has been mentioned as an example of historical thinking in the late Middle Ages. According to this opinion, the donation of 1494 was to give new life to an enduring cult object. Thus, it has been claimed, Barth's work reproduced – in the same form and with the use of the same material – an octagonal reliquary coming from the 12th century. Such an idea must, however, be revisited, since the

151 Szewczyk 2009, s. 23.

152 Zob. Dehio 1926, s. 128; Fuchs 1926, s. 44; Kat. wyst. Elbląg 1998, s. 9 oraz nr kat. 4, s. 18–19 (W. Rynkiewicz-Domino, *Święty Dionizy [a] i święty Mikołaj [b]*), il. 11; Rynkiewicz-Domino 2001, s. 80; Wozniński 2000, s. 79 oraz nr kat. 17, s. 104–105; Karłowska-Kamzowa 2001, s. 200–201.

153 Por. argumentację na rzecz łączenia rzeźby ze św. Dionizym w Rynkiewicz-Domino 2001, s. 80. Na temat kultu św. Wojciecha i św. Dionizego w diecezjach pruskich zob. Rozyński 2006.

154 Promocja św. Wojciecha jest zauważalna w mszale warmińskiej z r. 1497. Warmińskie brewiarze „awansują” męczennika w r. 1490, wyprzedzając w ten sposób brewiarze krzyżackie, gdzie taka zmiana pojawia się po raz pierwszy w r. 1492 (zob. Powierski 1998, s. 153; Wiewióra 2010, s. 89–90, 105–106). Znacznie wcześniej, bo już od połowy XIV w., w katedrze we Fromborku czczono relikwie z ramienia św. Wojciecha, sprowadzone z rzymskiego kościoła San Bartolomeo przez biskupa warmińskiego Jana Striperoka (1335–1373). Tak przynajmniej podaje nota w rękopisie z pierwszej połowy XV w., zawierającym legendę *In partibus*

Germaniae, należącym do biblioteki kościoła Mariackiego w Gdańsku (zob. *Miracula Adalberti* [1884], s. 222, 238; Wiewióra 2010, s. 65–57; Węcowski 2014, s. 78).

155 Wozniński 2000, nr kat 24, s. 107, nr kat. 28, s. 109; Rynkiewicz-Domino 2001, s. 79–80.

156 Śmigiel 2002, s. 113; Wilk-Woś 2013, s. 217–218.

157 O roli legendy pruskiej jako źródła omawianego wyobrażenia przekonana jest Joanna Sikorska (Sikorska 2010, s. 97–98).

158 Węcowski 2014, s. 141–142.

159 Warto wspomnieć, że tradycja pomorskiego sanktuarium jest dwojaka. Oprócz pełnienia funkcji tymczasowego kościoła grobowego, miejsce miało to gościć św. Wojciecha, gdy był jeszcze w drodze do męczeństwa, i odnosić ogromne korzyści z chrztu masowo udzielanego przez misjonarza. Co ciekawe, Gdańsk celebrował millenium swojego istnienia w r. 1997, tysiąc lat po lądowaniu polskiego patrona, mimo iż mógłby szczycić się dłuższą historią (zob. Godula, Węclawowicz 1997, s. 49–50).

160 Zob. wyżej, przyp. 18.

161 Zob. wyżej, przyp. 83.

162 Wiewióra 2010, s. 131–134.

existence of the 12th-century predecessor is merely a theory. A critical analysis of written sources, also of those regularly quoted in this context, does not support this seductive vision.

On the other hand, the iconography of the new reliquary can be interpreted as a revival of the same visual strategy whose key element were the Gniezno Doors. The goals of the old-new policy were to confirm the authenticity of the relics and to legitimize Gniezno's leading role in the Polish Church. This paper, thus, investigates the meanings behind the retrospective design adopted in 1494, as well as the implications of an intriguing modification to the paradigmatic sequence of pictures that spans the doors. One

of the faithfully quoted scenes – which portrays St Adalbert's severed head and body exposed after his decapitation – is namely juxtaposed with a peculiar image on an adjacent side of the pyxide. The same beheaded corpus of the martyr is depicted standing in pontifical vestments and presenting the missing body part in his hands. The shift of emphasis in the decoration of the reliquary is integrally linked to its function – a movable “tomb” of the most important relic, complementary to the stationary memoria, the access to which was controlled by the Gniezno Doors.

Translated by
JOANNA SZCZEPAŃSKA-WŁOCH